


# محمّد حسين فضل الله

## العقلانية والحوار من أجل التغيير

مجموعة من المؤلفين

# المشاركون:

- نجيب نور الدين، دكتوراه في علم الاجتماع، لبنان.
- جعفر فضل الله، باحث إسلامي، لبنان.
- محمد دكير، ماجستير في الدراسات الإسلامية، المغرب.
- جابر عليوي، باحث في الفكر الإسلامي، العراق.
- محمّد الحسيني، باحث في الفكر الإسلامي، العراق.
- نبيل علي صالح، باحث في الفكر الإسلامي، سوريا.

# محمد حسين فضل الله

## العقلانيّة والحِوار
## من أجلِ التَّغيير والنَّهضة

مجموعة مؤلفين

# محمد حسين فضل الله

## العقلانيّة والحِوار

## من أجلِ التَّغيير والنَّهضة



المؤلّف: مجموعة مؤلفين
الكتاب: محمّد حسين فضل الله: العقلانية والحوار من أجل التغيير والنهضة
المراجعة والتقويم: محمد تهامي دكير
الإخراج: محمد حمدان
تصميم الغلاف: حسين موسى
الطبعة الأولى: بيروت، 2010
ISBN: 978-9953-538-73-0



**Mohammad Hussein Fadlallah Rationality**
**And**
**Dialogue For Changing**

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»



**مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي**

**Center of civilization**
**for the development of islamic thought**

بناية الصبّاح ـ شارع السفارات ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611)
info@hadaraweb.com
www.hadaraweb.com
1784.2245.8.7.10

# الفهرس

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

# كلمة المركز

## مفاتيح وتجليات

ما يُميز المشروع النهضوي ـ التجديدي لآية الله السيد محمد حسين فضل الله كما يتجلّى وتتجسد معالمه في كتاباته وخطبه ومحاضراته ومواقفه وفتاواه. هو عدم الاستغراق في التنظير الفكري البعيد عن الواقع، وإنما القدرة على الجمع بين التنظير الفكري إلى جانب الممارسة العملية، والانخراط في معايشة هموم الواقع ومعالجة تحدياته. بل نستطيع أن ندّعي أنّ قسماً كبيراً من مشروعه الفكري النظري، جاء استجابة للواقع وللمعايشة والمكابدة اليومية، سواء في تطبيقه للفقه وإنزل أحكامه على الواقع ـ باعتباره مرجع تقليد ومجتهد ومتصدٌ للشأن الديني ـ أو من خلال جهوده التجديدية لإخراج الأمة من حالة الجمود الفكري والتخلف الحضاري إلى حالة النهضة والتغيير وكذلك في ممارسة الحوار مع الآخر، داخل الدائرة

الإسلامية وخارجها، أو في مواجهة الاستعمار الغربي وأطماعه في فلسطين. . .

فمن خلال مسيرته الفكرية ـ العملية نضج مشروعه الفكري الفكري ـ التجديدي والنهضوي، وتكشَّفت ملامحه الأساسية ومفاصله الرئيسة بحيث نستطيع أن نتحدث عن مفاتيح وتجليات واقعية لهذا المشروع التجديدي ـ النهضوي.

بالنسبة للمفاتيح، فمن يقرأ كتابات السيد فضل الله أو يستمع لمحاضراته وخطبه أو حواراته عبر الفضائيات أو المجلات والصحف، يلاحظ الحُضور والتواجد الكثيف والمكرر لمصطلحات من قبيل: الحوار والانفتاح، الحركة والتحرك، العقل والعقلانية، التجديد والتغيير، الحرية والتحرر. . إلخ.

هذه المصطلحات بلا شك ـ تعتبر المفاتيح المميزة لمشروع فضل الله التجديدي النهضوي، بل يُمكن اعتبارها مفاتيح شخصيته وسيرته الحياتية والعملية والفكرية. .

فالحركة والتحرك هي ديدن هذا الرجل المجتهد والمفكر والأديب، فمنذ أن استقر به المقام في لبنان (في منتصف سبعينيات القرن الماضي) آتياً من العراق، بعد انتهاء مرحلة التحصيل العلمي الديني، وهو في حركةٍ دؤوبة لا تعرف السكون أو التوقف (تدريس حوزوي، صلاة جماعة وخطب وعظية ومحاضرات ثقيفية طوال الأسبوع، حوارات عبر جميع وسائل الإعلام المكتوبة والمسموعة والمرئية، مشاركة في الندوات والمحاضرات، بالإضافة إلى اللقاءات السياسية والإشراف على عدد كبير من المشاريع التربوية والخدماتية والاقتصادية ـ الخ).

وهذه الممارسة للحركة والتحرك، جَاءت مواكبة لدعوته إلى

تحريك واقع الأمة على جميع المستويات، ومن أجل تحريك هذا الركود والجمود الفعلي، لمراجعة الذات ونقدها، وتحريك لقراءة الواقع وفهمه، وتحريك العقل العربي والإسلامي ليحلل ويناقش ويرفض ويُبدع، ويُواجه التحديات التي تواجه الأمة.

ولم يكتفِ السيد فضل الله بالدعوة إلى الحركة والنشاط والفاعلية لتحريك وضع الأمة وتغييره، بل قام بدوره بما رآه كفيلاً بتحريك هذا الواقع الراكد؛ لينتج رد فعل قد يكون منطلقاً للتغيير والصحوة والنهوض.

ونقصد بذلك اجتهاداته التي خالف فيها المشهور والمتداول في الوسط العلمي ـ الديني أو الوسط الشعبي، فكانت مثار جدل ونقاش وكذلك مواقفه المخالفة والجريئة من بعض أحداث التاريخ الإسلامي والتي اعتبرت لقرون من المسلمات. بالإضافة إلى مواقفه السياسية والتي هي محل متابعة وتحليل من طرف رجال السياسة وأهل الصحافة منذ عقود.

أما بالنسبة للحوار، فالسيد فضل الله باعتراف خصومه هو رجل الحوار بامتياز، كتب عن الحوار وأصله قرآنياً وهو تحت القصف والحرب الأهلية، تأكل الأخضر واليابس في بلده لبنان ومدينته بيروت.. مارس الحوار في يومياته وحركته الدؤوبة، ودعا للحوار والانفتاح على الآخر، أنّى كان هذا الآخر، داخل الدائرة الإسلامية وخارجها، وبين جميع المكونات الاجتماعية والدينية والسياسية في العالمين العربي الإسلامي.

وكان القدوة والمثال في هذا المجال، فقد مارس الحوار مع الجميع وشجّع عليه، واعتبره الحل الوحيد لإذابة جليد الجهل

والكراهية. بين الفرقاء المتحاربين أو المتخاصمين داخل هذه الأمة. والسبيل للخروج من كهوف الطائفية المظلمة والتخفيف من آثارها السلبية على وحدة هذه الأمة وقدرتها على التصدي للتحديات الكثيرة ومنها تحدي الاغتصاب الصهيوني لفلسطين.

أما بخصوص العقل والعقلانية، فكما قلنا سابقاً لا يكاد كتاب أو محاضرة أو حوار للسيد فضل الله يخلو من تمجيد للعقل والعقلانية، والدعوة لاستخدام العقل، وإعمال العقل في النظر إلى الماضي والتراث والحاضر بكل تفاصيلة وتعقيداته من تلف وانحطاط وأمراض نفسك بجسدها وروحها وجغرافيتها السياسية والدينية... إلخ.

فالعقلانية وإعمال العقل ـ في نظر السيد فضل الله ـ هما المخرج الوحيد وسبيل الأُمة لتغيير واقعها واجتراح شروط النهضة والصحوة من جديد.

وبما أنه كان حريصاً على مزاوجة القول بالفعل. فقد مارس بدوره العقلانية التي كان يدعو إليها. حيث تجلّت من اجتهاداته أو في ممارسته للاجتهاد.

عندما أعاد النظر في عدد من آليات الاجتهاد، ودعا إلى تجاوزها، وفعل ذلك عندما شكك في حجية الرأي المشهور والقيمة العلمية للإجماع في معرفة الأحكام، وطالب بإعادة النظر في بعض المسائل الفرعية.

وقد تميز ـ وهو يمارس العقلانية في الاجتهاد ـ الفقهي بالشجاعة العلمية والجرأة الاجتماعية فهو لم يكتفِ بتبنّي ما توصل إليه بقناعة علمية، بل دعا لآرائه ودافع عنها، وطالب بتبنيها من موقعه كمرجع تقليد له مقلدون وأتباع.

وكذلك فعل في تعاطيه مع كتاب الله (القرآن)، فقد خاض

غمار التفسير، منطلقاً من احترام تراث القدامى، لكن مع الإيمان بقدرته على إضافة الجديد عن طريق ممارسة العقل والنظر في كتاب الله وتدبُّر آياته، وهكذا وانطلاقاً من غايته تحويل القرآن الكريم إلى منهاج حياة وحركة، ومنطلقاً لإيجاد وعي حركي إسلامي جديد ومتجدد، اعتمد في تفسيره على أسلوب الاستيحاء ليفتح المعرفة القرآنية على آفاق جديدة تتجاوز ما توصل إليه القدامى وما توقفوا عنده، معرفة قادرة على إعادة القرآن إلى الحياة المعاصرة وانخراطه في الإجابة عن أسئلتها وإشكالياتها ومستجداتها، وهذه خطوة مهمة وأساسية في أي نهضة إسلامية، فبدون إعادة النظر في كتاب الله تدبراً وفهما واستنباطاً لا يمكن الحديث عن تفسير أو نهضة على مستوى العقل الإسلامي أو الواقع المتخلف الذي تتخبط في أوحاله هذه الأمة.

وهذه العقلانية الإيجابية سواء تعلق الأمر بإعادة النظر في آليات الاجتهاد أو في المسائل الفرعية أو إعادة النظر في كتاب الله عن طريق منهج الاستيحاء لفتح آفاق المعرفة القرآنية، هو الذي دفع بالسيد فضل الله إلى إعادة الاعتبار إلى مسألة مهمة وهي معروفة لدى القدامى ـ على المستوى الإيماني ـ النظري أما على المستوى التطبيقي فهي تكاد تغيب في أكثر من قضية ومسألة، ونقصد بها حاكمية القرآن على السنة أو عرض السنن والروايات على كتاب الله، لقد اكتشف السيد فضل الله ـ كغيره من المفكرين المعاصرين ـ أن هذا المبدأ ـ القاعدة ـ غير معمول به في الكثير من الأحيان، حيث نجد التعارض واضحاً بين حقائق التراث وبعض الحقائق الواردة في الأحاديث والروايات عدد من الأخبار التاريخية. وهنا نجد الفقيه أو المؤرخ، يتوقف عند الأحاديث والروايات والأخبار دون اتخاذ الموقف المناسب منها ـ أي عرضها على الكتاب، لقبولها أو

رفضها. إنّ منهج العرض العام على القرآن عندما يشمل كل ما رُوي عن الرسول والأئمة وروايات التاريخ وما دُوّن من عقائد وآراء ومذاهب وملل ونحل كفيل، بمعالجة الكثير من الانحرافات التي شوَّهت مبادىء الوحي وقيمه ومبادئه أو حَرَفَتْها عن مقاصدها وغاياتها. وكذلك وضع أسساً جديدة ومتينة ينطلق منها التجديد والتغيير، وإعادة بناء منظومة القيم والحقوق والمبادىء الإسلامية بما ينسجم مع العصر وتحدياته وبما يجعل الأمة تستعيد فاعليتها وعافيتها لتواكب التطور والحضور والشهود الحضاري هذه هي مفاتيح المشروع النهضوي والتجريدي للسيد محمد حسين فضل الله أشرنا إليها باختصار شديد في هذه المقدمة، ولا شك في أن القارىء سيتلمّسها بوضوح في دراسات هذا الكتاب عن مشروع السيد فضل الله فلا حاجة إلى تفصيل القول فيها هنا.

**أما بالنسبة للتجليات**

فالمقصود بها تجليات هذه المفاتيح وغيرها من الركائز التي يقوم عليها مشروع السيد فضل الله التجديدي النهضوي وكيف تجسَّدت على أرض الواقع.

فكما أشرنا إلى ذلك قبل قليل ـ فالسيد فضل الله لم يدْعُ إلى إعادة النظر في آليات الاجتهاد فقط، بل مارس الاجتهاد الفقهي وتوصل إلى آراء اجتهادية لم يجد حرجاً في الجهر بها والدفاع عنها، وتحمّل كل ردود الفعل التي صدرت رداً على تلك الفتاوى، فقد أفتى خلافاً للمشهور بين الفقهاء بطهارة الإنسان مسلماً كان أم غير مسلم، كما اعتمد على الحسابات الفلكية في تحديد بدايات الأشهر القمرية، وفي فقه المرأة له آراء اجتهادية متميزة وجريئة تتعلق بحقوق المرأة ومكانتها في التشريع مثل قوله بحق المرأة في إرث

الأراضي والعقارات، وكذلك في ما يتعلق بالحقوق الزوجية، والعمل والتصدِّي للمناصب السياسية الكبرى في الدولة الإسلامية.

وكذلك الأمر في تفسيره للقرآن ومخالفته للآراء المشهورة في التفسير، وقوله وعمله بحاكمية القرآن على السنة، وما يترتب عليها من إعادة النظر في الكثير من الآراء والمعتقدات التي بُنِيَت على عكس ذلك.

والسيد فضل الله بذلك لا يقدِّم آراء جريئة جديدة، وإنما يُؤسِّس لمنهج وهذا هو المهم في نظره والعمود الفقري في مشروعه، التجديدي أي فسح المجال أمام العقل الإسلامي ليتحرك باتجاه، التجديد وإعادة النظر في الكثير من المسلمات سواء على مستوى المناهج (مناهج الاجتهاد والتفسير والاستنباط). أو على مستوى الآراء والعقائد والأحكام المتوارثة والمشهورة والمتسالم عليها. فما دعا إليه وما مارسه هو تفعيل العقل الإسلامي وتحريكه باتجاه التغيير لهذا الواقع الراكد والجامد على جميع المستويات.

وجه آخر من التجليات ظهر في تعاطيه مع التاريخ (السيرة النبوية وتاريخ الأئمة والتاريخ الإسلامي العام) فالعقلانية وإعمال النظر العقلي دفعت بالسيد فضل الله إلى طرح الأسئلة على عدد كبير الأحداث التاريخية وما ترتب عليها من مسلمات، لقد رمى السيد بعدة أحجار في هذه البحيرة وأحدث حراكاً وإعادة نظر في ما كان مسكوتاً عنه من قبل.

تجليات أخرى لا تقل أهمية لا يمكن إغفال الإشارة إليها ولو سريعاً في هذه المقدمة.

ويتعلق بجهود السيد فضل الله العملية لتجاوز رواسب الخلاف والاختلاف الماضية بين السنة والشيعة، وكذلك بين المسلمين

والمسيحيين، فقد كتب السيد فضل الله كثيراً عن أهمية التقريب والوحدة بين المسلمين السنة والشيعة، وفتح أبواب الحوار العقلاني الهادىء والعلمي الموضوعي لمعالجة مواضيع الاختلاف والتمايز بينهما، باعتماد الدليل والبرهان والبُعد عن الاستغلال السياسي والطائفي لهذه الاختلافات. وبذل الجهود الطيبة والحسنة في سبيل وحدة الأمة، وكما قلنا سابقاً، لم يكتف السيد فضل الله بالكتابة عن الوحدة والتقريب، بل مارس هذا التقريب والوحدة، وهذا ما نشاهده في صلاة الجمعة عندما نرى بعض علماء أهل السنة وعوامهم يُصلون خلفه وفي مسجده الخاص.

أما بخصوص موضوع المقاومة والممانعة ومواجهة الاستعمار بجميع أشكاله ومظاهره، فيكفي هنا أن نذكر أنّ الإعلام الغربي - ولسنوات طويلة - اعتبره المرشد الروحي للمقاومة الإسلامية (حزب الله) في لبنان. وقد تعرض لأجل ذلك لمحاولات اغتيال عدة، لكنه لم يُغير رأيه في أن على علماء الدين أن يتصدَّوا للجهاد والمقاومة، وأن يكونوا في الصفوف الأمامية في النضال السياسي ضد الاستعمار الغربي والصهيوني.

أما بالنسبة للحوار الإسلامي - المسيحي، فقد دعا السيد لتجاوز الحوار من أجل التعايش أو قبول الآخر واحترامه والاعتراف بحقه في المواطنة، وإنما دعا إلى الحوار الفكري بين المسلمين والمسيحيين للتعرف على المساحات المشتركة بينهما.

هذه بشكل عام بعض مفاتيح وتجليات المشروع التجديدي والنهضوي للسيد محمد حسين فضل الله. وقد تكفلت دراسات هذا الكتاب الجديد في سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي التي يصدرها مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - تكفلت بالحديث المفصّل عن هذا المشروع ومفاتيحه وتجلياته وما

قدمه للثقافة والفكر العربي والإسلامي من مساهمات، وما تركه ولا يزال من آثار وبصمات.

وفي الختام لا بد من الإشارة إلى أننا بذلنا جهداً حثيثاً لإصدار هذا الكتاب قبل هذا الموعد، ليراه السيد ويعلق عليه، ولكن الأجل كان أسرع فاختطف الموت عَلَمنا قبلَ أن يولد كتابه بأيام قليلة.

**محمد تهامي دكير**
**تموز ٢٠١٠**
**بيروت**

# الفصل الأول

## محطات من السيرة والمسيرة

## السيد محمد حسين فضل الله في سطور

د. جابر محيسين عليوي(*)

### 1 ـ اسمه ونسبه وولادته:

هو محمد حسين بن عبد الرؤوف بن نجيب بن محيي الدين بن نصر الله بن محمد بن علي بن يوسف بن فضل الله الحسني العاملي العيناثي من السادة آل فضل الله[1]، وهو من أسرة دينيّة تنتسب إلى الحسن بن علي بن أبي طالب (ع)، وترتبط بأشراف مكة الحَسنيين[2].

(*) باحث أكاديمي من العراق.

(1) **شعراء الغري**، علي الخاقاني، ج8، ص306، **والسيد محمد حسين فضل الله أمة في رجل**، ص 70.

(2) **العلامة فضل الله وتحدي الممنوع**، ص 19.

وُلِد في مدينة النجف الأشرف في التاسع عشر من شعبان عام 1354هـ الموافق لعام 1935م[1].

## 2 ـ دراسته:

بدأ السيّد فضل الله الدراسة في الكتاتيب[2] وانتقل بعد ذلك إلى مدرسة (جمعية منتدى النشر) التي تجاوز فيها الصفين الأول والثاني إلى الثالث، بناءً على تقدير أصحاب هذه المدرسة[3].

ثم التحق بالحوزة الدينيّة في النجف الأشرف في عام 1363هـ[4]، واستغرقت دراسته الحوزوية اثنتين وعشرين سنة[5].

## 3 ـ أساتذته:

أكمل دراسته الأولى فيما عرف بالمقدمات والسطوح عند والده السيّد عبد الرؤوف فضل الله، ثم أكمل دراسته العليا في الفقه والأصول (البحث الخارج) متتلمذاً على كبار علماء النجف ومراجعها[6]:

- السيّد محسن الحكيم.

---

(1) المصدر نفسه، **وشعراء الغري**، ج8، ص306.

(2) وضاح يوسف الحلو، **أسئلة وردود من القلب، مع العلامة السيّد محمد حسين فضل الله**، ص 11 ـ 12.

(3) سهام حمية، **المرأة في الفكر الفلسفي الاجتماعي الإسلامي: دراسة في فكر محمد حسين فضل الله**، ص 16.

(4) **محمد حسين فضل الله أمة في رجل**، ص 7.

(5) المصدر نفسه.

(6) **تفسير من وحي القرآن: دراسة في ضوء علم اللغة النصي**، ص 6 ـ 7.

- السيّد أبو القاسم الخوئي.
- السيّد محمود الشاهرودي.
- الشيخ حسين الحلّي.

زار السيّد فضل الله لبنان لأول مرة عام 1952م، إذ شارك في أربعينية السيّد محسن الأمين، والتقى عدداً من أعلام الأدب والسياسة، وعاش الواقع اللبناني عن قرب، وألمّ بأوضاعه الداخلية، وصار يتنقَّل بين النجف ولبنان إلى أن غادر النجف للمرة الأخيرة بصحبة والده سنة 1385هـ ـ 1966م، ليقيم في بيروت بدعوة من جمعية أسرة التآخي في النبعة، ثم استقرَّ نهائياً في ضاحية بيروت الجنوبية في حارة حريك[1].

يُعدّ السيّد فضل الله الآن من مراجع الدين الكبار، وله مقلِّدون في مختلف بلاد العالم الإسلامي، بعد أن التزم لنفسه منهجاً خاصاً في دراسته، وفهم الشريعة وعلومها، ما جعل تجربته الفقهية والفكرية تتسم بالتفرد[2].

وعلى الرغم من اتساع مسؤولياته بعد تصدّيه للمرجعية الدينية، لم ينقطع عن التدريس، وما زال يلقي دروس البحث الخارج، سواء في بيته في الضاحية الجنوبية من بيروت، أم في حوزة المرتضى في منطقة السيدة زينب في دمشق[3].

## 4 ـ مؤلفاته:

عُرف السيّد فضل الله بغزارة نتاجه العلمي، ويُمكن رصد عدد من مؤلفاته على النحو الآتي:

---

(1) إسماعيل خليل أبو صالح، **محمد حسين فضل الله شاعراً**، ص 29.
(2) المصدر نفسه، ص 30.
(3) المصدر نفسه.

1 ـ تفسير من وحي القرآن، ويقع في خمسة وعشرين جزءاً مع الفهارس.

2 ـ الحوار في القرآن.

3 ـ الحركة الإسلاميّة هموم وقضايا.

4 ـ مفاهيم إسلاميّة عامة.

5 ـ خطوات على طريق الإسلام.

6 ـ الدين بين الأخلاق والقانون.

7 ـ الإسلام ومنطق القوة.

8 ـ رسالة التآخي.

9 ـ من أجل الإسلام.

10ـ قضايانا على ضوء الإسلام.

11ـ أسلوب الدعوة في الإسلام.

12ـ دور المرأة الرسالي.

13ـ الفتاوى الواضحة.

14ـ تأملات إسلاميّة حول المرأة.

15ـ مع الحكمة في خط الإسلام.

16ـ حوارات في الفكر والسياسة والاجتماع.

17ـ في رحاب أهل البيت.

18ـ قصائد للإسلام والحياة ـ شعر

19ـ يا ظلال الإسلام ـ شعر.

20ـ في رحاب الدعاء.

21ـ في آفاق الروح: شرح لادعية الصحيفة السجادية.

22ـ الندوة: وهي سلسلة ندوات الحوارات الأسبوعية التي تعقد في دمشق، صدرت في عشرين مجلداً.

ويلحق بهذه المؤلفات مجموعة من الحوارات مع السيّد فضل الله، وهي:

1 ـ أسئلة وردود من القلب، حاوره فيها وضاح يوسف الحلو، وإسماعيل الفقيه.

2 ـ دنيا الشباب، حوار أجراه أحمد أحمد وعادل القاضي.

3 ـ دنيا الطفل، حوار نبيهة محمد.

4 ـ دنيا المرأة، حوار سهام حمية، إعداد منى بليبل.

5 ـ خطاب الإسلاميين والمستقبل، حوار غسان بن جدو.

6 ـ الإسلام وفلسطين، حوار شامل أجراه معه محمود سويد.

7 ـ المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية، حوار سليم الحسيني.

8 ـ فقه الحياة، حوارات أجراها معه أحمد أحمد، وعادل القاضي(*).

(*) للتعرف على تفاصيل هذه العناوين والكتب أنظر: كُتب ومؤلفات السيّد فضل الله في آخر الكتاب.

# السيِّد فضل الله

## النشأة وبواكير حياته الفكريّة(*)

جمال سنكري(*)

وُلِد السيِّد محمد حُسين فضل الله عام 1935م في عائلة لباسها التقوى والتديّن وثروتها العلم. فوالده السيِّد عبد الرؤوف فضل الله يرقى نسباً الإمام الحسن (ع) حفيد النبي محمد (ص)، وكان يُلقب بآية الله، وُلِد عام 1907م في قرية عيناتا اللبنانية الجنوبية. أما والدته الحاجة رؤوفة، فقد وُلِدت في بلدة بنت جبيل الجنوبية المعروفة بكونها مركزاً للتعليم الديني، وهي سليلة عائلة وجيهة ومتنفذة، فهي أخت السياسيّ اللبناني المرموق علي بزّي[1].

---

(*) مقتبس بتصرف عن: جمال سنكري، مسيرة قائد شيعي، دار الساقي، بيروت 2008م.

(1) كرايمر، مرشد حزب الله: محمد حسين فضل الله، تح، أبلباي، الناطق باسم المحرومين، شيكاغو، مطبعة جامعة شيكاغو، 1957م، الفصل الثاني والخاص بكرايمر، ج62 حزيران 1985م، ص 147. والحلو، وضاح يوسف، والفقيه أحمد، أسئلة وردود من التقليد، دار الملاك، بيروت، ط ـ 1993م، ص 10 والأميني «آل فضل الله»، المرشد، العدد 3 ـ 4 (1995م)، ص 208.

تلقّى السيِّد عبد الرؤوف تربيته في كنف والده آية الله السيِّد نجيب (1863 ـ 1916 أو 1917م) أحد أكبر المجتهدين اللامعين في منطقة جبل عامل ذات الغالبية الشيعية في جنوب لبنان، وكان له مكانة نافذة في مسقط رأسه بنت جبيل، وكان مُؤسس ومدير إحدى المدارس الدينيّة التي تخرّج فيها العديد من علماء الشيعة[1].

فقدَ السيِّد عبد الرؤوف والده وهو في العاشرة من عمره حين بدأ مرحلة التعليم الدينيّ الإبتدائي في مدرسة في بنت جبيل، حيث درس القرآن والحديث ونهج البلاغة، وحفظ القرآن ونهج البلاغة غيباً. في العام 1927م، وهو في الثامنة والعشرين من عمره، سافر السيِّد عبد الرؤوف كمن سبقه من العلماء اللامعين إلى مدينة النجف لمتابعة دراسته الشرعيّة العليا وبقي هناك حتى العام 1955م[2].

درس والد السيِّد محمد حسين فضل الله على أخيه الأكبر آية الله محمد سعيد فضل الله (1898 ـ 1954م) مرحلة المقدّمات ثم مرحلة السطوح. وعندما أنهى المرحلتين الأولى والمتوسطة، انتقل إلى التعليم العالي المتقدم للدراسة وهي مرحلة بحث الخارج. وقد لازم حلقات الدراسة العالية وتابع محاضرات أخيار المرجعية الشيعية ومنهم السيِّد عبد المحسن الأصفهاني (1860 ـ 1945م) والسيِّد محمود الشاهرودي (1882 ـ 1974م) والسيِّد عبد الهادي الشيرزاي (1887 ـ 1962م). وبعد أن تمكّن من العلوم الشرعيّة والدينيّة على المذهب الشيعي، وبرز في علوم البحث والفكر والجدل الفلسفي، حاز السيِّد عبد الرؤوف لقب المجتهد وصار مؤهلاً لممارسة

---

(1) **الراحل الكبير آية الله السيّد عبد الرؤوف فضل الله**، مجلة المنطلق، عدد 27 شباط/ فبراير 1985م، ص 89.

(2) المصدر نفسه، ص 90.

الاجتهاد وكذلك التعليم الدينيّ العالي. وقد تبيّن حسب مصادر سيرته، أنَّ اثني عشر طالباً على الأقل تلقوا قسطاً من دراستهم الشرعيّة التقليدية كلها على يدي هذا العلّامة فَوْر حصوله على لقب آية الله، وتخرجوا لاحقاً علماء وفقهاء. من بين هؤلاء الخريجين كان السيِّد محمد حسين فضل الله وشقيقاه محمد جواد (1938 ـ 1975م) ومحمد علي (1939 ـ ...) وزميله الشيخ محمد مهدي شمس الدين (1936 ـ 2001م) الرئيس السابق للمجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان[1].

اتّسمت طفولة السيِّد محمد حسين فضل الله، ـ وهو الأكبر بين خمسة ذكور وخمس إناث ـ، بكونها غارقة في جو دينيّ طابعه الزهد والتبحر العلمي في بيئة يسودها شظف العيش وقسوة المناخ الطبيعي.

عندما يستذكر تلك المرحلة، يروي السيِّد فضل الله كيف كان سكان مدينة طفولته يلجأون عندما تهب الرياح الموسمية الخانقة إلى السراديب التي كانوا يحفرونها وإلى الأقبية الرطبة؛ ويتذكر أيضاً الظروف الاقتصاديّة الصعبة التي واجهتها أسرته، ومعاناة طلاب الشيعة في مدينة النجف. وهو يصف كيف أنَّ الفقر كاد أن يودي بأهله إلى حافة الجوع، وذكر هنا أنَّ أنفة والده منعته من التماس العون من الأغنياء لفك ضيقته لئلا يكون ذلك على حساب كبريائه وكرامة أسرته[2].

طبعت تلك المحنة في نفس السيِّد فضل الله اتجاهين، الأول:

---

(1) الأميني، «آل فضل الله»، مجلة المرشد، العدد 3 ـ 4 سنة 1995م، ص 211. والراحل الكبير، مصدر سابق، ص 90.

(2) المصدر نفسه، ص209؛ وفرح موسى، **الشيخ محمد مهدي شمس الدين**، بيروت، دار الهادي، 1993م، ص 31 ـ 34.

تولّد لديه نفور من الثراء وعدم رغبة في عيش الأثرياء المترف، والثاني: بسبب البيئة الفكرية الدينيّة والظرف الاقتصادي الصعب، حُرم السيِّد فضل الله من مباهج الحياة التي غالباً ما تغمر عمر الطفولة، وهذا ما ولّد لديه أيضاً مشاعر الاهتمام بالفقراء والمحرومين وارتبط بواقعهم وبمعاناتهم لمدة طويلة[1].

إنَّ نشأة السيِّد فضل الله في النجف ورؤيته مجالس العزاء بالإمام الحسين (ع) والحزن الجماعي الذي يتخذ مظهر اللطم والضرب والرثاء في يوم عاشوراء، ـ أي في العاشر من محرّم وهو الشهر الأول من السنة القمرية ـ . كل هذه المظاهر أثرت في شخصيته، واتخذ منها موقفاً معتبراً إياها تصرفات غير لائقة وطقوساً غير معبِّرة فعلاً عن الحزن؛ لأنَّ ضرب الرأس بالسيف والجلد بالسلاسل الذي كثيراً ما يسبّب جروحاً بالغة وأحياناً مميتة ليس هو الأسلوب الأمثل والمعبر بطريقة حضارية[2].

إنَّ جوّ المنزل الذي ترعرع فيه السيِّد فضل الله وتنشئته وثقافته ووضعه المادي الضعيف والاهتمام بالعلم أملت عليه نمط التربية التي تلقاها، وأثرت فيما بعد في عمله أيضاً، لأسباب مالية ودينية.

لم ينتسب السيِّد فضل الله في صغره إلى المدارس الحكومية الحديثة، بل تلقّى مبادئ التعليم في أحد الكتاتيب، الذي هو حلقة لتعليم القرآن وعلومه، في مسجد كاشف الغطاء، حيث كان يتولَّى التعليم شيخ قاسٍ محدود الثقافة، يقتصر تعليمه على القراءة والكتابة وحفظ القرآن الكريم؛ لذلك انتقل لاحقاً إلى كتّاب آخر حيث يُوجد

---

(1) علي سرور، **العلامة فضل الله وتحدي الممنوع**، بيروت، دار الملاك، ط ـ 1991م، ص 59 ـ 60.

(2) المصدر نفسه، ص 23 ـ 25.

معلم أكثر كفاءة في علوم القرآن في مقام الإمام علي (ع)، الذي هو صرح كبير في مدينة النجف[1].

لكن سُرعان ما انتقل السيِّد فضل الله إلى إحدى مدارس النجف الدينيّة الحديثة التي أسَّستها وكانت تُديرها مجموعة من العلماء المتنوِّرين، والتابعة لجمعية منتدى النشر. هذه الجمعية التي هدفت أولاً إلى رأب الصدع الحاصل بين نظام التعليم الرسمي الحديث ونظام تعليم الحوزة.

كان السيِّد فضل الله في العاشرة من عمره عندما امتُحنت معلوماته وتقرر وضعه في الصف الثالث الابتدائي، وبسبب اجتهاده المميز رُفِّع إلى الصف الرابع. ولكن، ولأسباب مجهولة في ذلك الوقت، لم يتمكن من متابعة دراسته في هذه المدرسة الحديثة التي استقطبت العديد من التلاميذ اللامعين من الشيعة في المدن المقدّسة. ومن بين زملائه اللامعين كان السيِّد محمد باقر الصدر (1935 ـ 1980م) الذي درس في مدرسة جمعية المنتدى في الكاظمية والذي صار صديقاً وزميلاً حميماً للسيِّد فضل الله. ورغم عودة السيِّد فضل الله إلى نظام التعليم في الحوزة، لكنه كان يتردَّد من حين لآخر إلى جمعية المنتدى، في أوائل عام 1946م، مُظهراً اهتماماً بالنشاط الثقافيّ والأدبي المتوافر فيها[2].

خلال تلك الفترة، قرر السيِّد فضل الله أن يُطلق العنان لأفكاره عبر الصحافة. ومن أجل ذلك تعاون مع قريبه وصديقه الحميم محمد مهدي الحكيم ابن المرجع آية الله العظمى السيِّد محسن الحكيم. وقد

(1) وضاح يوسف الحلو، والفقيه أحمد، مصدر سابق، ص 11 ـ 12.

(2) سرور، **العلامة فضل الله وتحدي الممنوع**، مصدر سابق، ص 26. ومحمد باقر الصدر، **بحوث إسلاميّة**، بيروت: الدار الإسلاميّة، 1991م، ص 16 ـ 17.

أصدرا معاً دورية تسمى «مجلة الأدب»[1] كتب في إصداراتها الأربعة أو الخمسة التي صدرت من 1945م إلى 1946م، وحسب بعض المصادر الأخرى من سنة 1949 إلى 1950م وهو في الثانية عشرة أو يزيد[2].

كما انفتح سماحته على الصحف والمجلات العربية فاطلع على المجلات الصادرة في مصر والهلال الخصيب في الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين. وأيضاً اطلع على دورية أخرى تسمى «الرسالة» لصاحبها الصحفي المصري المشهور أحمد حسن الزيات (1855 ـ 1968م). وتابع مجلتي الثقافة والمصوّر المصريتين، ومجلة الكتاب لعلي غضبان، والكتاب المصري، وأدب الكتاب للكاتب والناقد المصري الشهير طه حسين (1889 ـ 1973م).

عندما صدرت مجلة الأدب التي لم تُعمر طويلاً، وكان السيِّد فضل الله في العاشرة من عمره، اكتشف إمكاناته الفائقة في كتابة الشعر. ولعلّ الأبيات الأولى التي كتبها أظهرت وعياً في نظرته إلى العالم ورفضاً للثراء والبذخ الأرستقراطي وعزماً على انتهاج طريق العفاف والانضباط الذاتي[3]. لذلك كان تألقه كشاعر موهوب سابقاً

---

(1) الحلو، مصدر سابق، ص 15.

(2) المصدر نفسه، ص 15، وسرور، **العلامة فضل الله وتحدي الممنوع**، مصدر سابق، ص 28.

(3) يعتبر النتاج الشعري للسيِّد فضل الله إسهاماً قيماً في تقاليد الكتابة الشعرية بين علماء الشيعة في العراق. نذكر من أهم الشعراء من العلماء الشيعة المتميزين في الأزمنة الحديثة، السيِّد محمد سعيد الحبّوبي، والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، والمرتضى، والرضي. أنظر: محمد حسين فضل الله، **يا ظلال الإسلام**، بيروت، دار التعارف، 1985م، ص 17.

بمدة طويلة لبروزه كفقيه مؤثر في المسائل الدينيّة وكناشط سياسيّ مرموق. ومع اكتشاف السيِّد فضل الله ميلاً طبيعياً في نفسه لكتابة الشعر ـ التي يصفها بأنها تتدفق منه بصورة عفوية ـ، بدأ مساهمته في إحياء الاحتفالات الدينيّة والاجتماعيّة التي كانت تقام بشكل منتظم في النجف الأشرف[1].

شجّع هذا النجاح السيِّد فضل الله على المُضي في عالم الأدب، فأسّس مع عدد من أصدقائه «أسرة الأدب اليقظ» التي تبنّت تيار الشعر الحديث، فأحدثت تحوّلاً جذرياً في صوغ القصائد الشعرية. وقد لاقى هذا الأمر مقاومة ضارية من قِبل أتباع المذهب التقليدي في الشعر، ما دفع السيِّد فضل الله وزملاءه إلى استخدام أسماء مستعارة لنشر أعمالهم الأدبية الراديكالية في الصحف العراقية. وفي الخمسينيات، بدأ السيِّد فضل الله يعبر عن نفسه عندما أطل على عالم الشعر الحديث من خلال ما نُشر له من أعمال متتالية في مجلة الآداب الواسعة الانتشار في تلك المرحلة. وكما قرأ للكاتب المصري طه حسين وللشاعر اللبناني إلياس أبو شبكة، فقد نالت قصائد السيّاب، السياسيّة والاجتماعية، إعجاباً واسعاً لديه، حيث شخّص واقع المجتمع العربي المريض، ناسجاً من آلامه ومشاعره أبياتاً تفيض بالحسرات مع ما يصبو إليه من مثالية في آماله السياسيّة والإجتماعية[2].

في الأربعينيات، تعرَّف السيِّد فضل الله على نتاج الشعراء

---

(1) سليم الحسني، **الإسلاميون والتحديات المعاصرة: مطارحات فكرية وسياسيّة لسماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله**، بيروت، دار الملاك، ص 125.

(2) المصدر نفسه، ص 125. وبدوي، **مقدمة نقدية للشعر العربي الحديث**، كمبريدج، مطبوعات جامعة كمبريدج، 1975م، ص 250.

التقليديين المعاصرين، وأشهرهم أحمد شوقي وحافظ إبراهيم من مصر، ومحمد مهدي الجواهري من النجف، وإلياس أبو شبكة وخليل مطران من لبنان. وقد أظهر السيِّد فضل الله إعجابه بالشاعر محمد مهدي الجواهري (1901 ـ ...م) وأحمد شوقي (1868 ـ 1932م) الملقب بأمير الشعراء، وبدرجة أقلّ بالشاعرين اللبنانيين الأخطل الصغير وإلياس أبو شبكة. لقد كتب أحمد شوقي قصائد طويلة تتناول المواضيع الوطنية والدينيّة والقضايا السياسيّة المعاصرة التي أيقظت الشعور بالحسرة على الواقع. كما يُعتبر محمد مهدي الجواهري من أكثر الشعراء الكلاسيكيين الحديثين عاطفة حيث ألهبت قصائده المشاعر حول مُجمل القضايا السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصادية في العراق والعالم العربي بشكل عام[1].

وقد واجه السيد فضل الله نقد بعض علماء النجف لحركة نتاجه الشعري، فنصحوه بترك الشعر تماماً بحجة أن ذلك يشغله عن دراسته الدينية. هنا واجه السيِّد فضل الله مُعضلة مُربكة: أما الاستمرار في الشعر، وإما الموافقة على ما يرونه واجباً. فاختار السيِّد فضل الله الحلّ الأول، مع قناعته بقدرته على متابعة دراسته الدينيّة الشرعيّة بشكلٍ كافٍ إلى جانب استمراره في نظم الشعر. لذلك نشد دعم عمِّه الوقور آية الله السيِّد محمد سعيد فضل الله الذي أكّد له أن الشعر يصقل ذوقه الأدبي الذي يحتاجه في فهم النص الديني والاجتهاد الفقهي، بالإضافة إلى تأييد آية الله العظمى السيِّد عبد الهادي الشيرازي مرشد والده، ولا سيما أن الشعر لم يمثل لديه انشغالاً

---

(1) زينب حمّود، **الوجه الآخر لهم: دراسات وحوارات في الصراع**، بيروت، دار الرشيد للعلوم، ط ـ 1993م ص 21؛ ومحمد حسين فضل الله، **على شاطئ الوجدان**، لندن، رياض الريّس، 1990م، ص 11. وبروغمان، مصدر سابق، ص 38 ـ 39.

بقدر ما كان ممارسة تنساب بعفوية ـ كما يعبّر. وهكذا استأنف السيِّد فضل الله نشاطه الشعري، معتمداً على دعم السَّيدين، ولكن بتحفظ متخذاً اسماً مستعاراً هو أبو علي، يوقّع به على كل قصيدة كانت تنشرها في أواخر الخمسينيات والستينيات مجلة الأضواء الإسلاميّة[1].

لم يتوقّف السيِّد فضل الله عند حدّ كتابة الشعر، بل اكتشف لاحقاً، ومن خلال مراسلاته مع بعض أقاربه في جنوب لبنان، موهبته في الكتابة المبدعة والنقدية في آن واحد. وعندما انتخب مندوباً للمجمع الثقافيّ لمنتدى النشر، طُلب إليه أن يكتب بحثاً موسعاً حول مُشكلات الأدب العربي التقليدي في النجف. وقد اعتُبر بعد ذلك في الدوائر الأدبية للمدينة المقدّسة كاتباً متميزاً[2].

بدأ السيِّد فضل الله واثقاً بنفسه، قادراً على متابعة نشاطه الشعري ومزاولة عمله الشرعي والعلمي، فأنهى بنجاح ما بدأه والده بتعليمه إياه وهو دراسة مرحلتي المقدمات ثم السطوح في الحوزة.

درس السيِّد فضل الله بعد ذلك النصوص التقليدية للنحو والقواعد والبلاغة والمنطق والفقه الإسلامي والتفسير القرآني وأدب الحديث. ثم انكبّ على دراسة المرحلة المتقدمة في حلقات الدراسة والمناقشات مع أعمق المجتهدين علماً وأكثرهم وقاراً، آية الله العظمى السيِّد أبو القاسم الخوئي (1899 ـ 1992م) وآية الله العظمى السيِّد محسن الحكيم (1889 ـ 1970م) وآية الله العظمى محمود الشاهرودي (1882 ـ 1974م) والشيخ حسين الحلي والملا

---

(1) سرور، مصدر سابق، ص 34؛ الحلو، مصدر سابق، ص 25؛ الحسني، مصدر سابق، ص 125 ـ 126.

(2) سرور، المصدر نفسه، ص 49.

صدر البادكوبي[1]. وقد تمكّن السيِّد فضل الله وهو في مرحلة دراسة البحث الخارجيّ من تولّي مسؤولية تعليم تلاميذ المراحل الأولى، وهذا أمر شائع حيث يتولى الطلاب المتقدمون في الدراسات العليا ـ الذين سيصبحون علماء ـ تعليم طلاب المراحل الأولى. لذلك نال بعد اثنتين وعشرين سنة مرتبة الاجتهاد، وحصل على ثقة معلمه السيِّد الخوئي الذي عيّنه لاحقاً وكيلاً له في لبنان[2].

## تطوّر الوعي والاختبار السياسي

مع أنه من الصعب تحديد السنة التي باشر فيها السيِّد فضل الله نشاطه السياسي، يُمكن القول إنّها تزامنت مع سنوات الدراسة العالية عندما أخذ يُبدي آراءه في إحياء المجتمع العراقي الحديث. هذا التشكل السياسيّ الواعي صُقل في مشهد سياسيّ مضطرب، حيث مرّت شخصيته بتحوّل هام نتيجة لما أحدثته قوى حاملة رياحاً تغييرية على الصعيد المحلي والإقليمي خلال تلك المرحلة.

ففي التاسع والعشرين من تشرين الأول/أكتوبر 1936م، وقع الانقلاب الأول في تاريخ العراق الحديث، مما وضع سياسات البلد تحت السيطرة العسكرية لمدة أربع سنوات. من ناحية أخرى، جاءت الهيمنة العسكرية على السياسة متوازنة مع نمو براعم الشعور الوطني الذي قد يكون مهّد الطريق أمام خصم بريطانيا اللدود رشيد عالي

---

(1) محمد يوسف عمرو، **«علماء عرفتهم»**، مجلة العرفان، مجلد 79، عدد 7 ـ 8، 1990م، ص 96 ـ 197؛ الراحل الكبير، مصدر سابق، ص 90؛ المنتفكي، **جميع الصور للعلماء والأدباء والكتّاب**، بيروت: دار المودّة 1993م، ص 18، 112، 182.

(2) الحسني، مصدر سابق، ص 126؛ البهادلي، **الحوزة العلمية**، ص 285؛ كرايمر، مصدر سابق، ص 147.

الكيلاني إلى سدة الحكم. لكن نظام حكمه لم يعمر طويلاً[1].

لقد تركت المستجدات السياسيّة البارزة التي انتشرت في مرحلة ما بعد الحرب أثراً بالغ الأهمية في نضج وعي السيِّد فضل الله السياسيّ وتطور رؤيته نحو قضايا العالم؛ في الخامس عشر من كانون الثاني/يناير 1948م، تمّ توقيع معاهدة بروتسماوث التي لاقت اعتراضاً شعبياً واسعاً كونها عدّلت المعاهدة الأنكلو ـ عراقية لعام 1930م، لمصلحة تثبيت سلطة الانتداب البريطاني على الدولة العراقية الفتية، لا سيما على صعيد القضايا الحساسة في الجيش والشؤون الخارجية.

فيما كان السخط يخيِّم على مثقفي العراق، جاءت هذه المعاهدة لتصبَّ الزيت على النار، فألهبت مجموعات المفكرين والمثقفين وأبناء الطبقة الوسطى المتعلمين في المدن الذين اندفعوا تحت تأثير المشاعر الوطنية، مُنددين بالمعاهدة لكونها مُجرد مساومة للقضاء على السيادة السياسيّة والكرامة الوطنية في العراق. هذه المشاعر الشعبيّة الناقمة ولّدت تظاهرات كثيفة منتفضة تركزت في المدن العراقية الكبرى، تقدمها القوميون العرب فيما كان دور الحركات الإسلاميّة والماركسية في المشاركة دوراً طفيفاً.

لذلك، عندما يعود السيِّد فضل الله بالذاكرة إلى تلك الحقبة وهو يروي ملاحظاته الحقيقيّة عن التيارات السياسيّة المعارضة، القوميين،

---

(1) الحسني، مصدر سابق، ص 126 ـ 127؛ سرور، مصدر سابق، ص 49 ـ 50؛ خضّوري، العراق، أكسفورد، مطبوعات جامعة، 1960م، ص 124 ـ 125؛ فاروق سلغلت، «**الطبقات الاجتماعية وأصول الثورة**»، تح. فيرنا ولويس، ثورة 1958م العراقية، لندن: توريس، 1991م، ص 124 ـ 125؛ بطاطو، **طبقات المجتمع القديم والحركات الثورية في العراق**، لندن: دار الساقي، 2004م، ص 337 ـ 338.

الديمقراطيين، والماركسيين، والتي كانت ناشطة في الأربعينيات، يبدو وكأنه لا يُعير أهمية تُذكر للاضطرابات التي سبّبتها المعاهدة الآنفة الذكر[1].

هذا الإغفال يحمل على الاستنتاج أنَّ السيِّد فضل الله لم يُشارك في تظاهرات الاستنكار وأعمال الشغب التي حدثت غداة توقيع المعاهدة. إزاء هذا الغليان الجماهيري الأشد في تاريخ العراق الملكي، اتخذت الحكومة برئاسة صالح جبر إجراءات عنيفة لقمع الشغب، خلّفت عدداً كبيراً من الإصابات[2].

وكانت نتائج هذه الأحداث تفاعل تيارات المعارضة المتباينة وتحركها مُجتمعة حتى أجبرت الحكومة على التنحي، وانحلَّ مجلس النواب وأخيراً ألغيت هذه المعاهدة البغيضة[3].

وعلى أهمية هذه الأحداث السياسيّة بالنسبة إلى العراقيين، سرعان ما حجبها الزلزال الذي أحدثته حرب فلسطين بين أيار/مايو وكانون الثاني/يناير 1949م، والذي قلب الأوضاع في البلد وفي الشرق الأوسط بصورة عامة.

لقد نجم عن هذه الحرب عدة توّجهات، أولها المبادرة إلى إرسال فرقة عسكرية عراقية بشكل فوري إلى الجبهة الأردنية، والثانية

---

(1) مارّ، **التاريخ الحديث للعراق**، بولدر، مطبوعات ويست فيو، ط ـ 1956م ص 102 ـ 103؛ خضّوري، مصدر سابق، ص 262 ـ 268؛ شبّور، **العمل الحزبي في العراق**، بيروت: دار التراث العربي، 1989م، ص192؛ حسيني، **الإخوان المسلمون**، بيروت: معهد خياط التعاوني، 1956م، ص 184.

(2) كان طلاب المعاهد وأساتذتهم في طليعة الجموع المستنكرة. بطاطو، مصدر سابق، ص 550 ـ 557؛ خضّوري، مصدر سابق، ص 267 ـ 270؛ فاروق ـ سلغلت، ص 127.

(3) بطاطو، مصدر سابق، ص 545؛ خضّوري، مصدر سابق، ص 267؛ مارّ، مصدر سابق، ص 104.

تنامي الشعور القومي العربي، والثالثة تزايد الكراهية نحو بريطانيا بسبب دورها المحوري في إنشاء الوطن القومي لليهود في فلسطين. وقد عبّرت الجماهير عن سخطها وذُعرها بخصوص مستقبل الأرض المقدّسة بالتظاهرات، تنديداً بقرار الأمم المتحدة الصادر في 27 تشرين الثاني/نوفمبر 1948م والقاضي بتقسيم فلسطين إلى دولتين، واحدة للعرب وأخرى لليهود[1].

غرست مأساة فلسطين في نفس السيِّد فضل الله رغبة في الدعوة إلى الوحدة الإسلاميّة وأصبحت جزءاً متكاملاً من وجدانه السياسيّ والديني. وكتعبير عن هذه المشاعر المتعاطفة مع فلسطين، نظم وهو في الثانية عشرة من عمره قصيدة قصيرة ورد فيها ما معناه: «**دافعوا عن حقوقنا المغتصبة في فلسطين بحد الغضب واذكروا عهد صلاح حينما هبّ فيها طارداً للأجنبي**»[2]. ويتذكّر أنّه كتب في إحدى المجلات الإسلاميّة، والتي كانت من دون اسم، مقالة طويلة عرض فيها رأيه بقوّة، حيث قال: «يرى البعض أنَّ قضيّة فلسطين هي شأن فلسطيني، وآخرون أنها قضيّة عربية، وغيرهم أنها قضيّة إسلاميّة. والحق يُقال إنَّ الأفرقاء الثلاثة يجب أن يعملوا سوية لاعتبار القضيّة الفلسطينية مشتركة بينهم جميعاً»[3] هنا بدأ التوّجه نحو البراغماتية وكأنه موضوع كياني في تطور ممارسته الراديكالية المبكرة.

---

(1) فاروق سلغلت، مصدر سابق، ص 128؛ مارّ، مصدر سابق، ص 106؛ خضّوري، مصدر سابق، ص 273 ـ 274.

(2) كتب السيِّد فضل الله قصيدة أخرى عن فلسطين عام 1953م، يرثي فيها وضع فلسطين وقضيّة فلسطين البائسة. محمد حسين فضل الله، **قصائد للإسلام والحياة**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1984م، ص 138 ـ 139؛ الحلو، ص 14؛ السويد، ص 5؛ سرور، ص28.

(3) السويد، **الإسلام وفلسطين**، حوار شامل مع السيّد محمد حسين فضل الله، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ط ـ 1995م، ص 8.

باستثناء الأردن، تعتبر سوريا الدولة الأكثر تأثراً بنكبة فلسطين التي كان من نتائجها عدم الاستقرار السياسيّ لفترة من الزمن. وقد استقطب هذا الأمر منافسة عربيّة بين العراق والأردن ومصر للتأثير في مجريات الأحداث في سوريا التي شهدت بين 30 آذار/ مارس1949م و3 كانون الأول/ ديسمبر 1952م ثلاثة انقلابات متتالية. وكان السيِّد فضل الله من بين الشباب العراقيين الذين أظهروا اهتماماً بالتطورات السريعة على الساحة السورية[1].

في سنة 1952م، وهي السنة التي تزامنت مع اضطرابات طالبية واسعة في العراق، كان السيِّد فضل الله في السادسة عشرة من عمره عندما رافق والده في رحلة إلى لبنان كان الهدف الأساسي منها رؤية الأقرباء في جنوب لبنان. لكن هذا لم يمنع السيّد فضل الله من حضور مناسبات تكريمية عديدة أُقيمت في العاصمة بيروت. فقد حضر ذكرى الأربعين لرحيل العلّامة آية الله السيِّد محسن الأمين المجتهد الشيعي اللبناني صاحب النزعة الإصلاحية. ويتذكر السيِّد فضل الله حضور العديد من الشخصيات السياسيّة والعلمية والإعلامية من بينهم مصطفى السباعي المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين في سوريا الذي ألقى كلمة مؤثرة جداً. لكن السيِّد فضل الله كان آنذاك في السابعة عشرة من عمره، وقد ألقى قصيدة نالت استحسان الحاضرين تدور حول التضامن الإسلامي السياسيّ والوحدة الدينيّة وتلامس موضوع الإمبريالية الفرنسية في الشرق بالإضافة على القضايا الاجتماعيّة المُلحة في لبنان[2].

---

(1) خضّوري، مصدر سابق، ص 274 ـ 275؛ مارّ، مصدر سابق، ص 109؛ السويد، مصدر سابق، ص 9.

(2) مارَ، مصدر سابق، ص 112؛ فاروق ـ سلغلت، مصدر سابق، ص 129؛ السويد، مصدر سابق، ص 7.

استمرت الإقامة في لبنان عدة شهور تمكّن السيِّد فضل الله خلالها من حضور ندوات ولقاءات والدخول في مناقشات مع بعض العلمانيين العرب من اشتراكيين وقوميين وشيوعيين وبعثيين، حول دور الإسلام في المجتمع الحديث. وبدافع من هذا الانفتاح على الآخر، بدأ السيِّد فضل الله بالتعرّف على الفكر الماركسي والجدلية المادية على وجه الخصوص، وقرأ، الأعمال الفكرية لكل من جان جاك روسو وفرانتز فانون، وباولو فرايز[1].

لقد عزّز السيِّد فضل الله توّجهه الفكري ورؤيته السياسيّة من خلال لقاءات عديدة مع مجموعة من القوميين العرب والماركسيين أثناء زياراته اللاحقة للجنوب اللبناني. وعاد إلى مسقط رأسه في الخامس عشر من تموز/يوليو 1955م مع والده السيِّد عبد الرؤوف الذي كان قد ترك لبنان لفترة تقارب الثلاثين عاماً قضاها في التبحّر في العلوم الدينيّة والشرعيّة دراسةً وتعليماً. ثمانية عشر شهراً في لبنان، تنقل خلالها السيِّد فضل الله بين أماكن عدة، حيث اشترك في مناقشات فكرية وحواراتٍ سياسية. لقد كانت رحلاته المتتالية إلى لبنان فرصة إغناء معرفي مباشر ومسح شامل لتعقيدات المجتمع اللبناني[2]. كما لاحظ السيِّد فضل الله أنَّ الوضع السياسيّ اللبناني خاضع للتنافس على الاستقطاب بين بريطانيا وفرنسا من جهة وبين بريطانيا والولايات المتحدة من جهة أخرى، مع سعي هذه الأخيرة

---

(1) سرور، مصدر سابق، ص29 و53؛ الحلو، مصدر سابق، ص 21. كان كتاب فانون، بؤساء الأرض، ذا أثر فعّال، بينما أنجز فراير «بيداغوجيا المضطهدين». أنظر: الحلو، مصدر سابق، ص 126؛ «مراسلة شخصية مع السيِّد فضل الله»، 31 أيار/مايو 1999م.

(2) سرور، **العلامة فضل الله وتحدي الممنوع**، ص 54؛ عمرو، علماء عرفتهم، ص99.

إلى إيجاد موطئ قدم لها في لبنان[1].

وبالطبع، فإنَّ السياسة الخارجيّة لهذه الدول الغربية، القائمة على التدخل في شؤون لبنان خصوصاً والمنطقة عموماً، سببها حسب رأي السيِّد فضل الله قيام حلف بغداد، هذا الحلف الذي ظهر رسمياً في الرابع والعشرين من شباط/فبراير 1955م، والذي ربط العراق بالإضافة إلى تركيا وإيران وباكستان مع بريطانيا والقوى الغربية. أثار هذا الحلف جدلاً وخلافاً على الصعيد المحلي وإنقساماً كبيراً على الصعيد الإقليمي، وكان باعثاً لظهور تيار قومي عربيّ دخل في مواجهة بين الملكيين الهاشميين في الأردن والعراق من جهة والجمهوريين والقوميين العرب في مصر من جهة أخرى. وقد صمَّمت التيارات القومية، بزعامة مصر، على مواجهة نفوذ محور الرجعية والإمبريالية، فصارت الملكية في العراق هدفاً للنقد والاستهزاء من قِبل الرجل القوي جمال عبد الناصر عبر إذاعة «صوت العرب»[2].

تابع السيد فضل الله ثورة عام 1952 المصرية باهتمام، شأنه في ذلك شأن كل أبناء جيله من الشباب المثقفين. ويذكر السيِّد فضل الله أنه وزملاءه قد راقبوا ما ستؤول إليه الثورة بالرغم من إعلان طابعها القومي العربي[3]. ومعلوم أن هذه الثورة حظيت بدعم شعبيّ قوي

---

(1) المصدر نفسه، خلال إقامته في بنت جبيل جنوب لبنان، كتب السيِّد فضل الله عدداً من القصائد السياسية. إحدى هذه القصائد «سننهض» صدرت في آب/أغسطس 1956م، إبان العصر الذهبي لنظام الرئيس عبد الناصر. فضل الله، قصائد للإسلام، ص 148 ـ 149.

(2) خضّوري، **العراق المستقل**، ص 348؛ فاروق سلغلت، مصدر سابق، ص 130؛ مارّ، مصدر سابق، ص 118 ـ 119.

(3) السويد، **الإسلام وفلسطين**، ص 8؛ تعبيراً عن تأييده بحماسة للخطوط السياسيّة الراديكالية التي انتهجها عبد الناصر، كتب السيِّد فضل الله قصيدة من ثلاث =

للرئيس عبد الناصر، إبان العدوان الثلاثي، وحرب القناة عام 1956م التي سبّبها تأميم شركة قناة السويس بقرار من الزعيم المصري، الأمر الذي لاقى تأييداً جماهيرياً، ومهّد في المقابل للعدوان الثلاثي البريطاني الفرنسي الإسرائيلي على مصر.

كسائر العرب، رأى العراقيون في العدوان الثلاثي عملاً غادراً، فثارت مشاعرهم مع باقي الجماهير العربية، وعبّروا عن استنكارهم لهذه الحرب بتظاهرات ومسيرات عمّت العراق كله وأسفرت عن مواجهات شرسة مع القوى الأمنية نتيجةً لإجراءات قمعيّة اتخذتها حكومة نوري السعيد لمكافحة الغليان الجماهيري. أدى ذلك إلى فرض الأحكام العرفية وإلى التصادم بين الطلاب ورجال الشرطة في بغداد، كما أدى إلى إغلاق المدارس الثانوية والجامعات. بعد ذلك، انتشر المد الشعبيّ ليعمّ المدن والبلدات العراقية الكبرى كافة[1].

أما في جنوب العراق، فقد تركزت الاضطرابات في مدينة النجف حيث كان في أرجائها شبكات من السراديب والأقبية المخفية تحت سطح الأرض، كوّنت قواعد مناسبة لنشاط المتمردين. والنجف قلعة التدين الشيعي والتبحّر الفقهي ومركز اللقاء الدوري لإنضاج القرار السياسي. لذلك، صارت مسرحاً للاضطرابات والتظاهرات التي نظّمها فرع الحزب الشيوعي العراقي فيها، الأمر الذي كان غير متوقع، لكونها معقل الإسلام الشيعي. وقد سبّب ذلك إرباكاً شديداً للعلماء الذين فُوجئوا بهذه التطورات غير المنتظرة. زِدْ على ذلك أن

= صفحات بعنوان: «من هنا نبدأها»، حيّا فيها قرار عبد الناصر تأميم قناة السويس. فضل الله قصائد للإسلام والحياة، ص 150 ـ 152.

(1) شبّر، **تاريخ العراق السياسيّ المعاصر**، بيروت: دار المنتدى، ط ـ 1990م، ص 193؛ مارّ، مصدر سابق، ص 119 ـ 120.

الاضطرابات شكلت بصورةٍ خاصة إنذاراً لعلماء النجف، نظراً إلى عُمق التأثير الشيوعي وأهميته في هذا المركز الشيعي المُهم، الأمر الذي حمل المجتهدين على إصدار دعوات عالية النبرة إلى المناضلين الشيعة لإنهاء أعمال الشغب وفكِّ ارتباطهم مع هذه المنظمة الهدامة والملحدة. إلا أنَّ الاضطراب استمرت أسبوعاً آخر اجتاحت خلاله موجات الاستنكار شمال العراق، مُعبرة عن التضامن مع النجف[1].

صحيح أن الأوساط المحلية والقوميّة في العراق تجاوبت مع الأحداث الجارية في مصر بما فيها مؤازرة العلماء الشيعة الإصلاحيين، لكن ثمّة مخاوف ظهرت مع تنامي امتداد الحزب الشيوعي العراقي في عُقر الدار الشيعية. وقد راعهم الدور الحيوي والمحوري الذي لعبه الحزب الشيوعي في اضطرابات النجف؛ ولمواجهة ذلك، عمد السيِّد فضل الله وزملاؤه المكرّسون لتشكيل خط جديد ومنظم في المسار الإسلامي السياسي، وبحسب تعبير السيِّد فضل الله نفسه، الإسلام الحركي والحيوي القادر على مواجهة تحديات ووقائع التبدلات السياسيّة[2].

## الحركة الإسلاميّة الشيعية في العراق الثوري تكوينها وتطوّرها 1958 ـ 1966م

شهدت السنوات من 1958م إلى 1966م تطورات فكرية وسياسيّة كبيرة، وذلك بدءاً من تأسيس حزب الدعوة الإسلاميّة وانتهاء بمغادرة السيِّد فضل الله العراق. وشكلت هذه السنوات فترة

---

(1) بطاطو، **الطبقات الاجتماعيّة القديمة والحركات الثورية في العراق**، لندن: منشورات دار الساقي، 2004م، ص 752 ـ 754.

(2) السويد، مصدر سابق، ص 7.

من الاضطراب السياسي، بما فيها من ثورة وانقلابات عسكرية وانقلابات مضادة، وفترة من الغليان والنضال الفكري العقائدي، تمثّلت في ظهور المنظمة الإسلاميّة الشيعية الرئيسة، من ناحية، والانتشار السريع للحزب الشيوعي العراقي والأيديولوجيات العلمانية الجذرية بشكل عام، من ناحية أخرى.

## ثورة تموز/يوليو 1958م: أسبابها وحوافزها ونتائجها

لم يكن انهيار النظام القديم للأسرة الهاشمية الملكية حدثاً تلقائياً مفاجئاً، بل كان حصيلة انقلاب عسكري تم التخطيط له وتنظيمه بدقة وعناية فائقة. وقد قامت به مجموعة من ضباط الجيش ذوي الرُّتب العالية والمتوسطة، وكان على رأسهم قائد فرقة المشاة التاسعة عشرة العميد الرُّكن عبد الكريم قاسم الذي أصبح في ما بعد رئيساً للجمهورية.

وعلى الرغم من الأثر الذي تركه أعضاء حزب التحرير والإخوان المسلمين، فإنَّ الجزء الأعظم من عامة الشيعة في العراق كانوا يجهلون وجود هاتين الجماعتين أو لا يكترثون بهما. كما أنَّ المؤسّسات الدينيّة الشيعية المحافظة القوية، بما لها من سلطان دينيّ فقهي وتوجه شديد غير سياسي، كانت عاملاً أساسياً مقاوماً لجاذبية التشكيلات السياسيّة الدينيّة المنظمة الحديثة بين المؤمنين من الشيعة.

كان تأسيس الأحزاب السياسيّة بتنظيماتها البنيوية المنفصلة ونشاطها المتميز وولائها الحزبي أو الانتساب إليها، من أبشع المنكرات عند مُعظم المجتهدين من الشيعة؛ إذ اعتبروا هذه الأحزاب بدعة في الدين لا أصل لها، وانحرافاً خطيراً عن شبكة العلاقات التقليدية بين المجتهدين والعامة، كما أنها تقوّض سلطة كبار الفقهاء

التي لم تكن موضوع نزاع من قبل[1].

وقد أدرك الإسلاميون من الشيعة أن حزبي التحرير والإخوان المسلمين، كانا عاجزين عن تقوية الشعور الدينيّ عند الشيعة أو مقاومة الخطر الشيوعي مقاومة عقائدية فعّالة، فقد كان مركز الثقل لهذين الحزبين في المدن العراقية السنيّة، في حين كان وجودهما في الجنوب الشيعي وجوداً ضعيفاً قليل الشأن. وقد خلص الإسلاميون الشيعة من استعراض هذه الحالة السيئة إلى أنَّ الافتقاد لمجموعة محكمة من الأفكار الإسلاميّة السياسيّة والفلسفيّة في الخطاب الإسلامي الحديث قد خلق نوعاً من الفراغ العقائدي الذي يسّر إلى حدٍّ بعيد انتشار الشيوعية في المجتمع العراقي[2].

وقد تولّد في دوائر الإسلاميين الشيعة نوع جديد من التفكير أدى إليه عجز العلماء والناشطين الإسلاميين الواضح عن مواجهة الخطر الاجتماعي والعقائدي والسياسيّ للحزب الشيوعي العراقي، إضافة إلى عجزهم عن وقف التقدم السريع الذي أحرزوه، أو أحرزه بدرجة أقل القوميون، حتى في معاقل الشيعة في النجف وكربلاء والتي كان من المفروض أنها حصون دينيّة منيعة محافظة، مع ما رافق هذا العجز من جُل الجماعات الشيعية الدينية.

كان للسيِّد فضل الله زميل قريب منه هو السيِّد محمد باقر الصدر، وهو من بين جماعة الشبان الإسلاميين الملتزمين الذين كانوا

---

(1) فضل الله، تقديم: الحسيني، **الإمام الشهيد السيِّد محمد باقر الصدر**، بيروت: دار الفرات، 1989م، ص 6 ـ 7؛ إبراهيم، الطائفية السياسيّة في الوطن العربي، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1996م، ص 247.

(2) علي المؤمن، **سنوات الجمر، مسيرة الحركة الإسلاميّة في العراق**، لندن: دار المسيرة، ط ـ 1993م، ص 30 ـ 31؛ فضل الله، «تقديم» **الإمام الشهيد**، ص 5؛ فضل الله، «تقديم»، رسالتنا، ص 10 ـ 11.

يبحثون في اجتماعات مغلقة في النجف وكربلاء الضرورة الملحة لإيجاد أفضل الوسائل لوضع خطاب إسلامي عميق الثقافة، جذاب، وإحياء النشاط الإسلامي السياسيّ المنظم. لقد وُلد الصدر في أول آذار/مارس 1935م في مدينة الكاظمية التي تقع في شمالي أواسط العراق، وذلك حسبما يروي تلميذ الصدر وكاتب سيرة حياته المعتمدة السيِّد كاظم الحائري. وكانت أسرة الصدر أسرة معروفة بالعلم والتقوى، وترجع بنسبها إلى النبي محمد (ص) عن طريق الإمام السابع موسى الكاظم (ع)[1].

## تشكيل حزب الدعوة الإسلاميّة وطبيعته

يذكر العلماء من عراقيين وغربيين، كما يذكر الناشطون الإسلاميون، تواريخ مختلفة لتأسيس حزب الدعوة، حتى أنَّ المصادر الداخليّة للحزب لا تتفق على التاريخ الدقيق لتأسيسه. تذكر بعض الجماعات، المؤلفة من معظم مؤسسي الحزب وكبار أعضائه، أن الحزب تأسس في أوائل شهر تشرين الأول/أكتوبر سنة 1957م في اليوم الموافق لعيد المولد النبوي. بينما تذهب قلّة من أعضاء الحزب الأوائل، ومن أهمهم طالب الرفاعي، إلى أن الحزب تأسس بعد قيام ثورة تموز/يوليو 1958م ببضعة أشهر[2].

---

(1) الحسيني، مصدر سابق، ص 48 ـ 49؛ شبلي ملاط، **تجديد القانون الإسلامي**، كمبريدج: مطبوعات جامعة كمبريدج، 1993م، ص 8؛ ملاط، **«محمد باقر الصدر»، في** كتاب من تح. رهنيما، روّاد النهضة الإسلاميّة، لندن، دار زد، 1994م، ص 258؛ **«المرجع الشهيد آية الله السيِّد محمد باقر الصدر»**، المنطلق، العدد 10 (شعبان 1400هـ، 1980م)، ص 15.

(2) شبّور، **العمل الحزبي**، ص 255 ـ 256، العسكري، **«الإمام الصدر ودوره في الصراع السياسيّ في العراق»**، في محمد باقر الصدر، لندن، دار الإسلام، 1996م، ص 525.

أما العلماء الغربيون، الباحثون في الحركة الإسلاميّة العراقية والذين يعتمدون بحثهم على مصادر الحزب الموثقة، ولا سيما الباحثان الرئيسان أماتزيا بارام وجويس وايلي، فيؤيدون ما ذهبت إليه المجموعة الأولى. من جهته، ذهب فاروق سلغلت وحنا بطاطو، وهما مؤرخان معروفان من مؤرخي العراق في العصر الحديث، إلى أن تأسيس حزب الدعوة كان في أواخر الستينيات من القرن الماضي بعد أن قبض حزب البعث على السلطة[1].

وكما هو الحال في نشأة حزب الدعوة، فإنَّ تحديد التاريخ الدقيق الذي تأسست فيه الجماعة كان محل خلاف بين الكتاب الإسلاميين والأكاديميين الغربيين. لكن الرأي الغالب مع ذلك يرجع بنشأة هذه الجماعة، على خلاف حزب الدعوة، إلى ما بعد قيام ثورة 1958م. وتدل أوثق المصادر وأصدقها على أنَّ ظهور الجمعية كان في أواخر سنة 1958م أو في مطلع سنة 1959م[2].

كان فضل الله أحد العلماء الشباب الناشطين الذين تصدروا الدعوة إلى الإسلام بين أبناء الطائفة الشيعية، وقد أقام صلة وثيقة بأعضاء جمعية العلماء. وقد اشترك هؤلاء العلماء الشباب، ومنهم

---

(1) بارام، **طريقان للأصولية الشيعية في العراق**، في احتساب الأصوليات، مارتن وأبلباي، مطبوعات جامعة شيكاغو، ط ـ 1994م، ص 533؛ بطاطو، مصدر سابق، ص 578 فاروق ـ سلغلت، مصدر سابق، ص 195.

(2) مارتن، «**شخصية إسلاميّة بارزة في العراق**»، دفاتر الشرق، العدد 8 ـ 9 (1987 ـ 1988م)، ص 123، يذكر سنة 1959م على أنها تاريخ تأسيسها؛ ابن النجف، ص 16، يذكر بأنها تأسست أواخر 1958م؛ الحسيني، الإمام الشهيد والإمام الصدر، يذكر 1958و1995؛ السراج، ص 116 يذكر أيلول/سبتمبر 1958م؛ العسكري، الإمام الصدر، ص 528، يذكر 1959م؛ علي المؤمن، ص 45، يؤكد أنها تأسست بعد 18 شهراً على تأسيس حزب الدعوة.

الشيخ شمس الدين والسيِّد مهدي والسيِّد باقر الحكيم، فكتبوا سلسلة من الكراريس العقائدية في عدد كبير من القضايا الدينيّة والاجتماعيّة الثقافية. ومما له دلالة كبرى في هذا المقام أنَّ جميع المشاركين، وعددهم ثلاثة عشر، أو نحو ذلك، كانوا من تلاميذ الصدر أو من زملائه، مع ما لهم من روابط مباشرة أو غير مباشرة مع حزب الدعوة. وترسخت صلات وثيقة بين أعضاء الحزب وجماعة العلماء في النجف، وذلك بفضل ارتباطات الصدر المهمة أولاً، ثم ارتباطات فضل الله إلى حدٍّ ما. وكان للمنظمة التوأم لجماعة العلماء، وهي جماعة العلماء في بغداد والكاظمية والتي تأسست في شباط/فبراير من سنة 1964م بعد تأسيس الجمعية الأصلية ببضع سنوات، صلات أقوى مع حزب الدعوة. وبالمقارنة مع الجمعية الأصلية في النجف، فقد كان أعضاء جمعية بغداد من رجال الدين الشباب، وكان نفر من أعضائها منتسبين إلى حزب الدعوة أيضاً[1].

وكانت جماعة العلماء سياسيّة ودينيّة معاً على أساس مسعاها إلى إعادة التأكيد على أولوية الإسلام باعتباره عقيدة محكمة ونظاماً عملياً. وقد أخذت الجمعية حذرها في خلال الأشهر الأولى من وجودها، فتجنبّت التهجّم على اللواء عبد الكريم قاسم، وقد كان للرئيس قاسم شعبيّة كبيرة، كما كانت مبادراته السياسيّة الخارجيّة تُلاقي استحساناً، فركّزت الجمعية لذلك حملتها السياسيّة على التخلص من الخطر الشيوعي وصدِّه وتشجيع النشاط الإسلامي الثقافيّ والخيري والتعليمي.

وهكذا توالى سير الأحداث العنيفة مع تغير طبيعة الصراع من أجل البقاء والغلبة بين الأطراف السياسيّة الرئيسة المتصارعة وهي

---

(1) علي المؤمن، مصدر سابق، ص 47؛ بارام، مصدر سابق، ص 545.

الشيوعية والقوميّة والإسلامية، بين أواخر سنة 1958م ومطلع سنة 1961م. وهذا الاستعراض يُصور البيئة التي يُمكن فيها دراسة طبيعة التفكير وتطوره عند السيِّد فضل الله، مع تقويم أهمية مشاركته في تشكيل الخطاب الإسلامي الشيعي الناشئ في أواخر الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي.

# الفصل الثاني

# الاجتهاد عند السيّد فضل الله

## المنهج الاجتهادي: المميزات والخصائص

جعفر فضل الله(*)

### تمهيد

يُمثّل الاجتهاد المجال الحيوي لمعرفة الدِّين، في بُعديه الأساسيّين، العقيديّ والتشريعي، وذلك بافتراض أنّ العقيدة قائمةٌ على أساس الاجتهاد العيني على كلّ مسلم، بحيث يُنتج كلّ مسلمٍ منظومة اعتقاداته على أساس ما يبذله من جهدٍ في معرفة أساسيّاتَ العقيدة بالحدّ الأدنى، علماً أنّنا قد نطلق عليها مصطلح الاجتهاد بشيء من المجاز بعد أن كانت ـ ولا سيّما في التوحيد ـ أقرب إلى الأمور الفطريّة منها إلى الأمور التي تحتاج إلى إعمال نظر.

---

(*) باحث إسلامي، أستاذ في المعهد الشرعي الإسلامي ـ لبنان.

في كلّ الأحوال، ليس من شكّ أنّ طبيعة المصادر التي اعتُمدت تاريخيّاً لمعرفة الشريعة الإسلاميّة تفترض الاجتهاد؛ لأنّ هذه المصادر لا تُقدّم معرفةً جاهزةً بقواعد الشريعة أو بأحكامها التفصيليّة، وإنّما شكّلت ـ في مدى التاريخ ـ تراكماً اختلط فيه الغثّ بالسمين، والصحيح بالمعتلّ والسقيم، كما اختلط فيه الداخلي بالدخيل، ناهيك عن كثير من العناصر التي مثّلت نقاطاً توقّف عندها زمانٌ متأخّر بما لم يوقِفْ حتّى الوهم في زمانٍ سابق، ولا سيّما بما له علاقة بتوثيق الرواة، أو بتحقيق الأسانيد للرواية، أو ما إلى ذلك ممّا يتّصل بشكل أو بآخر بسلامة المصدر نفسه..

وقد مرّ العقل الاجتهادي الشيعي الإمامي الإثني عشري بمراحل قد تُعتبر صعوداً تارةً وهبوطاً أخرى أو اتّجاهاً رتيباً ثالثةً، وذلك طبيعيّ؛ بسبب تأثّر الفكر عموماً بالمتغيّرات التي تعرض على الواقع الإنسانيّ بعامّة، علماً أنَّ التشيّع[1] ـ في امتداد الزمن الماضي ـ مرّ بمراحل ضغط عديدة، داخليّة وخارجيّة، أثّرت في تفاوت أنماط التفكير وأساليب مقاربة الأمور، بما أدّى أحياناً إلى بُروز أفكار لدى صحابة أئمّة أهل البيت (ع) حتّى وهم يحتكّون بأئمّتهم صباح مساء، وهو ما نجده على سبيل المثال في ما رواه الكليني بإسناده عن زرارة، قال: دخلت أنا وحمران ـ أو أنا وبكير ـ على أبي جعفر (ع). قال:

---

(1) استخدمنا مصطلح التشيّع هنا مع إشارتنا إلى مرحلة زمنيّة لم يكن قد تشكّل فيها هذا المصطلح في المجال الإسلامي، ولكن اعتمدنا على مآل الأمور في ذلك، باعتبار أنّ التشيّع انطلق ـ على المستوى الفكري العقدي ـ من خلال الاختلاف في مسألة الخلافة والإمامة، وقد شكّلت الإمامة المصدر الأساس للتشيّع لاحقاً، بدءاً من الإمام عليّ (ع) وحتّى الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر (عج)، ما مكّننا من استخدام المصطلح كإشارة إلى هذه المدرسة الفكريّة التي يعتقد المسلمون الشيعة أنّها تمثّل الامتداد الطبيعي لما أتى به رسول الله (ص).

قُلت له: إنّا نمدّ المطمار، قال: وما المطمار؟ قُلت: التّرّ، فمن وافقنا من علويّ أو غيره تولّيناه، ومن خالفنا من علويّ أو غيره برئنا منه، فقال لي: يا زرارة، قول الله أصدق من قولك، فأين الذين قال الله عزّ وجلّ: ﴿إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴿٩٨﴾﴾، أين المُرجوْنَ لأمر الله؟ أين الذين خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيّئاً؟ أين أصحاب الأعراف؟ أين المؤلّفة قلوبهم؟. وزاد حمّاد في الحديث قال: فارتفع صوت أبي جعفر (ع) وصوتي حتّى كان يسمعه من على باب الدار[1].

ومن الواضح ما أصاب الفكر الاجتهادي بعد الشيخ الطوسي (ره)، حيث اشتهر تلاميذه بالمقلّدة حتّى جاء ابن إدريس وأعاد فتح باب الاجتهاد، بالرغم من أن الفكر الإمامي لم يغلق باب الاجتهاد لحظةً من الزمن، وإنّما اعتبر - على مستوى النظريّة - أنّ المجتهد غير مخوّل بتقليد أحد؛ وإنّما عليه أن يتّبع ما ينتهي إليه نظره في الأدلّة، وإلا لم تبرأ ذمّته إذا لم يكن محتاطاً بين الأقوال.

والمطالع اليوم للكتب التي فهرست الخلافات بين العلماء في امتداد التاريخ الاجتهادي، أو في مصنّفات العلماء كلاً على حِدة، ينتهي بشيء من الاطمئنان إلى أنّ ثمّة منعطفات تشكّل فيها رأي يكاد يكون واحداً في زمنٍ ما، يختلف عمّا كان سائداً من الرأي في زمنٍ آخر، ما يوحي بحيويّة الاجتهاد من جهة، وباحتياجه إلى عناصر تكفل له مساراً معيّناً بين العلماء، تأثّراً وتأثيراً، من جهة ثانية. وبتعبير آخر: قد يكون رأيٌ ما شاذّاً في عُرف الحوزات العلميّة، وذلك عندما يصدم فقيهٌ ما الواقعَ ويفتي بما انتهى إليه نظره الاجتهادي ممّا يكون على خلاف السائد من الرأي، ثمّ لا يلبث

---

(1) الشيخ الكليني، **الكافي**، ج2، ص 382 - 383

ذلك الرأي أن يتحوّل ـ بفعل ظروف عديدة ـ إلى أن يكون هو الرأي السائد، ويُرمى بالشذوذ ما يخالفه. وعلى سبيل المثال، لو لاحظنا مسألة نجاسة غير المسلم ـ بما يشمل أهل الكتاب ـ التي كانت هي الرأي السائد تاريخياً، إلى أن أفتى بخلافها ـ حديثاً ـ المرجع السيّد مُحسن الحكيم (ره) نتيجة تغيّر وجهة نظره للمسألة، واليوم نجد أنّ الرأي السائد هو طهارة الكتابي، ويتعدّاه إلى الإفتاء بطهارة الإنسان، أو إلى التوقّف فيها على أقلّ تقدير.

معنى ذلك ـ بقولٍ مباشر ـ أنّه ليس ثمّة نهائيّات في الفكر الاجتهادي، إلا ما يتحقّق به الإجماع تلقائيّاً نتيجة التقاء نتائج الاجتهادات، كما أنّه من غير المسموح به ـ نظريّاً على الأقلّ ـ أن ينطلق الفقيه بمسبقات على مستوى النتائج، إذا لم يكن يمثّل قناعةً لديه ولو من خلال بعض القواعد المتبنّاة، كحجّية المشهور أو الإجماع تعبّداً أو ما إلى ذلك.

من خلال هذه المقدّمة المختصرة ندخل إلى المنهج الاجتهادي للفقيه المجدّد السيّد محمّد حسين فضل الله، الذي كانت فتاواه، كما طرحُه لمرجعيّته الفقهيّة، مثاراً للجدل، وأحياناً لحربٍ مفتوحةٍ اتّخذت من كلماته وفتاواه مادّة لها، في تحريك مشاعر العامّة من الناس، وشهدت بعض أوساط الحوزات العلميّة إطلاق فتاوى تحكم عليه بالضلال أو بالخروج من دائرة المذهب، في الوقت الذي برز فيه الحديث قويّاً عن آليّاتٍ مختلَفٍ فيها بين العلماء، كحجّية المشهور ومداها، والإجماع وقيمته العلميّة في معرفة الأحكام، وغيرها من القواعد التي أُطلقت كمسلّمات في عمليّة إدارة الصراع الذي أخذ عنوان الفكري، العقيدي والشرعي على حدّ سواء، ممّا يختلف الناس على تقويمه أيضاً بطبيعة الحال.

وأيّاً يكن الأمر، فالسيّد فضل الله مثّل رمزاً لمرحلة شديدة الحساسيّة، بما تمثّله من تطوّر الاتّصالات وتقدّم التكنولوجيا، ومن تنوّع الأفكار والاتّجاهات التي صوّبت سهامها إلى الداخل الإسلامي، ولا سيّما لجهة الملاءمة بين الطرح الإسلامي وبين ما انتهى إليه العلم الحديث من مكتشفات أو إبداعات، إضافةً إلى إعادة الحضور إلى الأطر المذهبيّة مع احتدام الصراعات الدوليّة في الشأن السياسيّ تجاه المنطقة الإسلاميّة والعربيّة بعامّة، ممّا ساهم ـ مع سهولة النشر ـ إلى دخول النتاج الفقهي، وغيره، في صُلب حركة التجاذب المذهبي. كلّ ذلك وغيره جعل الفقيه أمام واقعٍ معقّد جدّاً يفرض عليه فهمه من جهة، والبقاء مشدوداً إلى النصّ الذي يمثّل الركيزة الأساس في إنتاج الأحكام تجاه مفردات هذا الواقع، وليس تجاه عموميّاته فحسب.

وربّما فرضت المستجدّات على الفقيه أن يُعيد النظر لا في المسائل الفرعيّة فحسب، بل في آليّات الاجتهاد أيضاً ممّا اصطلح على تسميته بـ «علم أصول الفقه»؛ وذلك شعوراً منه أنّ تلك الآليّات لم تعد تمثّل قواعد يُمكن الركون إليها في عمليّة الاجتهاد اليوم، ممّا انفتح الفكر فيه على جهاتٍ للنظر اتّخذت كقاعدة لنقد الآليّات المُنتجة سابقاً، إلى التفكير بآليّات جديدة، أو إعادة الروح لآليّات تمّ التنظير لها على مستوى القاعدة من دون النزول بها إلى التطبيق العملي.

ويعتقد كثير من المهتمّين بأنّ هذه النقطة الأخيرة هي بيضة القبّان في مسألة التنظير الأصولي؛ لأنّ التفكير الأصولي عموماً صرف كثيراً من الجهد على مسائل تدخل ـ عمليّاً ـ في إطار الترف الفكري أكثر ممّا تُعدّ فعليّاً قاعدةً من قواعد الاستنباط، ولذلك كانت تذيّل نتائج البحث فيها بأنّها ممّا «لا ثمرة عمليّة لها»، في نفس

الوقت الذي كانت مسائل أخرى تمثّل القواعد الأساسيّة على المستوى النظري، كانت تنتظر إلى تقعيدها من الناحية العمليّة، بحيث لا تبقى في الضبابيّات على مستوى التطبيق، وإنّما يُمكن استخدامها في ضبط حركة الفكر الاجتهادي في المسائل الفرعيّة وغيرها.

ومن هذه النقطة بالذات ندخل إلى الميزة الأولى من ميزات[1] منهج السيّد فضل الله الاجتهادي، وهي مرجعيّة القرآن.

## 1 ـ مرجعيّة القرآن الكريم:

يُعتبر القرآن الكريم هو المصدر الأوّل للتشريع الإسلامي، إلى جانب السنّة الشريفة والعقل والإجماع ـ على جدالٍ في حدود الأخيرين ـ، علماً أنّ القرآن الكريم يمثّل المصدر المعصوم الذي ﴿لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦ﴾[2]، وبهذا تكتسب مصدريّة القرآن الكريم أولويّة مرجعيّة حاول السيّد فضل الله أن يترجمها عمليّاً في ما يُمكن أن نطلق عليه قواعد الضبط القرآني لأدلّة الاستنباط.

ويجزم السيّد فضل الله أنّ أصالة القرآن تجعله «المصدر الأساس» لا للجانب التشريعي فحسب، بل لمفاهيم العقيدة والحياة، «لنرجع إليه في كلّ ما اختلفنا فيه، ممّا اختلفت فيه الآراء والأهواء، بحيث نحتكم إليه في كلّ مرحلة من مراحلنا الثقافيّة التي تفرض علينا الكثير من الجدل حول هذا المفهوم الإسلاميّ أو ذاك، في ما يحكم الوجدان العامّ للمسلمين في أيّ شأنٍ من شؤون الحياة والإنسان،

(1) اعتمدنا في الميزات على بحث للسيد محمد الحسيني، فقهاء ومناهج، مركز ابن إدريس الحلي.

(2) سورة فصّلت: الآية 42.

فلا نلتزم هذا المفهوم من خلال فهم العلماء السابقين، بل نعمل على تجديد دراسة النصّ القرآني، وخصوصاً في ظلّ المعطيات الفكريّة الجديدة التي تطرح أكثر من علامة استفهام؛ الأمر الذي يفرض إجابات معاصرة لم يكن للقدماء عهدٌ بها، فربّما وجدنا في ظواهره معنىً لم ينتبه إليه السابقون، وربّما كانت اجتهاداتهم في فهم ظواهره منطلقة من ذهنيّاتهم المليئة بالأعراف العامّة التي تحكم منهج التفكير آنذاك، وربّما غابت عنهم بعض المقارنات بين آيةٍ وآية، أو بين ظاهر وظاهر، فنكتشف شيئاً جديداً لم يكتشفوه»، وبذلك يعتبر السيّد أنّه «لا قداسة للقديم من خلال قدمه، فكم ترك الأوّل للآخر؟!»[1].

وقد يبدو للمتأمّل في منهج السيّد فضل الله في التعامل مع النصّ القرآني، سواء في التفسير أو في الفقه، حضور هذه النقطة، بالذات، بحيث لا يتنكّر السيّد لفهم الماضين، ولكنّه لا يجد حرجاً من التفرّد ـ أحياناً ـ عندما يقتنع بفكرة تُخالف ما انتهوا إليه.

ويؤكّد السيّد فضل الله على خطأ الذين اعتبروا أنّ «القرآن كتابٌ رمزيّ لا يعلمه إلا الفئة التي جعل الله لها الميزة في فهم وحيه، فأنكروا حجّية ظواهره إلا بالرجوع إلى أئمّة أهل البيت (ع)، وانطلق البعض ليتحدّث عن تعدّد المعاني للكلمة الواحدة بطريقة عرضيّة أو طوليّة، واستفاد آخرون من الروايات، أنّ القرآن، في مجمل آياته، حديثٌ عن أهل البيت بطريقة إيجابيّة، وعن أعدائهم بطريقة سلبيّة، ليبقى للأحكام وللقضايا العامّة وللقصص المتنوّعة مقدارٌ معيّن»، وما

---

(1) السيّد محمد حسين فضل الله، **الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل**، المركز الثقافيّ العربي، ط1، 2009م، ص130.

إلى ذلك ممّا اعتبره السيّد «خاضعاً للأجواء الخاصّة التي تبتعد بالقرآن عن أن يكون الكتاب المُبين الذي أنزله الله على الناس ليكون حجّة عليهم، من خلال آياته الواضحة التي تمنحهم الوعي الفكري والروحي والشرعي، على أساس ما يفهمونه منها، بحسب القواعد التي تركّز الطريقة العامّة للفهم العامّ»[1].

ويرى السيّد فضل الله ـ مُقابل ذلك ـ أنّ وصف القرآن نفسه بأنّه عربيّ يجعل عربيّته لا تنحصر «في المسألة اللغويّة»، بل يجعلها تمتدّ لتكون «عنواناً للمنهج العامّ للقواعد التفصيليّة، في أساليب اللغة في البيان والفهم والأجواء، من حيث الخصائص الفنّية التي قد تحمل في داخلها الإيحاء والإيماء واللفتة والإشارة، ممّا يتجاوز المدلول الحرفي للكلمات، على أساس أنّ الجانب التاريخي للاستعمال قد يضيف إليها الكثير من ظلال المعاني وخصوصيّاتها التي قد تمنحها جوّاً جديداً، وهذا هو الذي اصطلح عليه بـ«الفهم العُرفي» أو «الذوق العُرفي»[2]. وهذا ما يجعل فهم القرآن واضحاً في دلالته، ويُعطي الفقيه الثقة بإمكانيّة فهم القرآن على ضوء ما يؤسّسه ويرتضيه من قواعد التفاهم والتفهيم الجارية بين الناس، وهذا ما يؤكّد ـ بحسب السيّد ـ كون القرآن «حُجّة في إيصال الأفكار والتشريعات إلى الناس، فلا مجال للتعقيد اللفظي والمعنوي، في أساليب الاستعارة أو الكناية أو طريقة التركيب، بحيث تكون المسافة بين اللازم والملزوم، أو بين المضمون الحرفي للكلمة والغاية التي يقصدها المتكلّم، بعيدةً جدّاً بالقدر الذي تستلزم بذل الكثير من الجهد الذهني في الربط بين الأشياء؛ لأنّ ذلك يبتعد عن المنهج

(1) المصدر نفسه، ص140 ـ 141.

(2) المصدر نفسه، ص141.

البياني الذي تفرضه مسألة التفاهم التي ترتكز عليها قضيّة اللغة في طبيعتها الحركيّة»[1].

وإزاء ذلك، لاحظ السيّد فضل الله على الأسلوب الاجتهادي تأخّره عن مواكبة القرآن الكريم في أكثر من جانب، وليس في الجانب التشريعي فقط، وسنتعرّض في الصفحاتِ القليلة القادمة إلى نقد السيّد لهذا الأسلوب والبدائل التي اقترحها أو أثار التفكير فيها، أو طبّقها عمليّاً، مقتصرين في ذلك على ما له دخل بالمنهج الاجتهادي، وذلك في عدّة عناوين:

## العنوان الأوّل: آيات الأحكام

اقتصر الفقهاء عموماً على الآيات القرآنيّة التي عالجت جوانب تشريعيّة بشكل مباشر، دون غيرها، إلى درجة حصر معها الفقهاء آيات الأحكام في خمسمائة آية فقط، وهو اتّجاهٌ لم يُوافق عليه السيّد، لأنّ القرآن ـ في نظره ـ «انطلق في حركة الدعوة ليؤصّل القواعد في دائرتها الواسعة»، ولذلك عدّ جملة من الآيات الكريمة ضمن القواعد العامّة، كونها تُشكّل ـ من وجهة نظره ـ مرجعاً تشريعيّاً لعدد من الأحكام.

**وعلى سبيل المثال نذكر عدّة نماذج:**

**الأوّل:** قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾؛ فإنّ الآية وإن كانت دلالتها المباشرة تتعرّض لحكم الخمر إلا أنّها من خلال استظهار ما هو المسؤول عنه، وليس هو إلا علّة تحريمه، وملاحظة

---

(1) المصدر نفسه، ص142.

عموم التعليل، يُمكن للفقيه ـ كما رأى السيّد فضل الله ـ أن يستظهر منها عموم الحُكم لكلّ ما تنطبق عليه العلّة. وقد كان هذا الاستدلال من جملة الأدلّة التي ساقها السيّد فضل الله في تحريم تدخين التبغ، بتقريب أنّ كلّ ما كان ضرره أكثر من نفعه فهو حرام، ويكفي أن تحقّق الصغرى بالنسبة إلى التدخين ليثبت التحريم.

**الثاني**: قوله تعالى: ﴿فَإِمْسَاكُۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُۢ بِإِحْسَٰنٍۗ﴾ حيث يرى السيّد فضل الله أنّها «ترسم قاعدة عامّة تحدّد علاقة الرجل بالمرأة بحيث لا يملك الرجل أن يجمّد حياة المرأة؛ إذ خيّره الله تعالى بين الإمساك ـ أي إبقاء العلاقة الزوجيّة ـ بالمعروف، وبين التسريح بالإحسان ـ أي طلاقها ورفض هذه العلاقة»[1].

**الثالث**: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِۚ﴾، حيث يرى السيّد فضل الله أنّ هذه الفقرة تُؤسّس حرّية التعاقد في الإسلام، بما يمنح العقود المستجدّة، كعقود التأمين مثلاً، شرعيّة تشريعيّة من دون المحاولات التي يجريها بعض الفقهاء، في إرجاعها إلى عقود لها مسمّيات سابقة، كالجعالة أو الإجارة أو ما إلى ذلك..

وكذلك يُمكن استفادة قواعد عامّة من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾[2]، أو قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾[3]، وغيرهما من الآيات.

ويخلص السيّد إلى أنّ بالإمكان «من خلال الرجوع إلى القرآن الكريم أن نحصل على جُملة قواعد فقهيّة عامّة، قد تغطّي مساحات واسعة في حياة المسلمين»، معتبراً المشكلة تكمن في «أنّ الأسلوب

---

(1) المصدر نفسه، ص194.

(2) سورة البقرة: الآية 188.

(3) سورة البقرة: الآية 195.

الاجتهادي السائد لدى الكثير من الفقهاء يتعاطى بأسلوب ضيّق جدّاً؛ إذ إنّهم ينظرون إلى كلّ نصٍّ في مورد خاص، بحيث تبدو لكل نص شخصيّة خاصة تختلف عن شخصية النص الآخر الوارد في مورد آخر، مع أنّنا نجد أنّ أيّ إنسان ملمٍّ باللغة العربية، وبالصيغ التعبيرية، يستطيع أن يأخذ من مجموع الموارد قواعد عامّة؛ لأنّ الموارد المختلفة قد لا تنفي، بل تؤكّد التقاءها بالخطّ العامّ الذي تشترك فيه النصوص التي وردت في مثل هذه الموارد»[1].

وبذلك يبدو أنّ السيّد فضل الله يوسّع دائرة الأدلّة على الأحكام اعتماداً على قواعد اللغة، بشقّيها اللغوي والعُرفي، بما يسمح بتجاوز الأعداد التي حدّدها السابقون لآيات الأحكام، علماً بأنّ هذا التحديد هو بطبيعته نتيجة للاجتهاد أيضاً.

## العنوان الثاني: حاكميّة القرآن

هذا العنوان إشارةٌ إلى الموقع الذي يحتلّه القرآن الكريم بالنسبة إلى السنّة الشريفة في مسألة التشريع.

والسيّد فضل الله، شأنه شأن سائر علماء الإسلام، يُؤكّد على حجّية السنّة وكونها مصدراً ثانياً من مصادر استنباط الأحكام الشرعيّة، كما في تحديد المفاهيم وبيان الحقائق؛ انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[2]. نعم، تُعاني السنّة من مشكلة التوثيق التي تتّصل بصحّة هذا الحديث أو ذاك، بخلاف القرآن الذي هو قطعيّ الصدور؛ إلا أنّ هذه المشكلة ـ كما يقول السيّد ـ «ليست عصيّة على الحل؛ فقد وضع العلماء

---

(1) المصدر نفسه، ص195.

(2) سورة الحشر: الآية 7.

المختصّون طرائق عديدة لإثبات الصدور وتوثيق النصوص، وإن كان ثمّة اختلافٌ بينهم في هذه الطرائق»، وليس من شكّ ـ عند السيّد ـ أنّ آليّات فهم النصّ النبوي أو الإمامي يخضع أيضاً «للقواعد العربيّة المتّبعة في فهم أيّ نصّ عربي»، من دون أن يعني ذلك الاقتصار على ما أنتج قديماً من خلال اختلاف المدارس النحوية أو البلاغية، فإنّ بالإمكان الانفتاح «على أيّة قواعد علميّة جديدة لفهم النصّ، وذلك لتطوير طريقة فهمنا للنصوص، ممّا يُمكن أن يقدّمه لنا الكثير من مناهج البحث أو مناهج فهم النصّ»[1].

وكذلك، فإنّ السيّد فضل الله يُؤكّد على أنّ إشكاليّة تأخّر التدوين في تأثيره على وثاقة المنقول من السنّة، لا يمثل مشكلة عصيّة أيضاً؛ «لأنّ الثقاة الذين رووا عن النبيّ (ص) حفظوا ذلك في صدورهم وتناقلوه بينهم، وحفظه الحفّاظ عنهم» إضافةً إلى أنّ المسلمين الشيعة لم يعانوا من هذه المشكلة؛ «لأنّهم يعتبرون الأئمّة من آل بيت رسول الله (ص) الامتداد الطبيعي للنبيّ (ص)، وأنّهم معصومون عن الخطأ، وأنّهم المصدر الرئيس بعده لتبليغ الأحكام... وأنّ الأئمّة (ع) رعوا عمليّة الكتابة والتدوين، من عليّ (ع) إلى آخر إمام منهم»[2].

وأيّاً يكن الحال، فالسيّد فضل الله ينطلق من فكرة أنّ القرآن انطلق «في حركة الدعوة والتشريع ليؤصّل القواعد في دائرتها الواسعة، أمّا السُّنّة فقد وردت في غالبيّتها لتحاكي تطبيقات هنا وهناك، ولتجيب عن الأسئلة هنا أو هناك؛ الأمر الذي يجعل الحديث متحرّكاً في دائرة خاصّة، وهي آفاق السؤال وكلّ القرائن

---

(1) السيّد فضل الله، **الاجتهاد..**، مصدر سابق، ص 192.

(2) المصدر نفسه، ص193.

والإيحاءات المحيطة»[1]، لبَسّس فكرة حاكميّة القرآن على السنّة؛ إذ يعتبر سلفاً أنّ السنّة لا تحرّك خارج الإطار القرآني، وحاكت ـ في تطبيقاتها ـ العناوين القريّة، في ما تعرّض له القرآن، وهذا ما سيؤثّر حكماً على نتائج الحث ولا سيّما فيما يتعلّق بإطلاقات الأحاديث التي أخذ بها الفهاء على عموميّتها، مع كون العنوان القرآني الذي يُعدّ دليلاً لهذهالمفردة أو تلك، ليس على هذا النحو من الإطلاق.. ومن هنا لاحظالسيّد على أسلوب الفقهاء الدخول في تبريرات لنتائج مثل هذه ٦ليّات، ليُتحدّث تارة عن الورود أو الحكومة التي تُضيف مفردةًلى هذا الموضوع أو ذاك، إمّا بتوسعة الموضوع لما ليس داخلاً ه بحسب الدلالة الأولى، أو بتضييقه لإخراج ما هو داخل فيه بحب تلك الدلالة.

وباختصار، رأى السيّدضل الله أنّ ورود القرآن مورد القاعدة في موضوع معيّن، يجعلنا نُضع السنّة لمدى الدلالة القرآنيّة وليس العكس؛ لأنّ التطبيق عرفاً يُفم منه العنوان المطبَّق.

يقول السيّد في كتابه «رالة في الرضاع»: «إنّ لدينا منهجاً في التعامل مع الروايات والآياتالقرآنيّة، وهو منهج عامٌّ ويتّصل بالقرآن وبالروايات الواردة عن أهلبيت العصمة (ع)؛ بحيث نستفيد من بعضها أحكاماً ومفاهيم عامّ تكون هي الأساس في مختلفة الموارد والتطبيقات؛ فإنّ تعاملنا معا يختلف عمّا هو المعهود لدى علماء الأصول»[2].

وقد اتّبع السيّد فضل اللههذا المنهج في جُملة من المسائل:

---

(1) المصدرُ نفسه، ص 194.

(2) السيّد محمد حسين فضل الله **رسالة في الرضاع**، ط2، 2005م، دار الملاك، بيروت، لبنان، ص 30.

**المثال الأوّل: روايات الغناء**

يقول السيّد: «عندما نلاحظ أنّ الأئمّة (ع) يفسّرون «قول الزور»[1] بالغناء أو يطبّقونه عليه، كما يفسّرون «لهو الحديث»[2] بذلك ويطبّقونه عليه أيضاً، فنعرف أنّ الغناء المحرّم يدور مدار صدق هذين العنوانين: «قول الزور» و«لهو الحديث»، وبعد ذلك لا نستطيع أن نأخذ بإطلاقات أدلّة تحريم الغناء حتّى ولو كان مضمونه حقّاً. لماذا ذلك؟

لأنّنا فهمنا من خلال استشهاد الإمام (ع) بالآية القرآنيّة لتحريم الغناء، أنّ مورد الحرمة هو ما تنطبق عليه الآية القرآنيّة، ليكون الغناء المحرّم هو ما كان مصداقاً لقول الزور أو لهو الحديث، وخاصّة أنّ حرمة الغناء موضوعها[3] هو الغناء الموجود في زمانهم (ع) في مجالس الخلفاء ومحافل المغنّين والذي يتناسب مع عالم أهل الفسوق، وعندئذٍ لا محالة يتضمّن كلماتٍ هي مصداق للعناوين القرآنيّة...»

وهنا نجد أنّ السيّد فضل الله يرفض طريقة الفقهاء في الجمع بين دلالة القرآن ودلالة السنّة ليعتبروا ـ مثلاً ـ أنّه «وإن لم يكن الغناء من

---

(1) كما في ما رواه زيد الشحّام، قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن قوله عزّ وجلّ: ﴿وَٱجۡتَنِبُواْ قَوۡلَ ٱلزُّورِ﴾، قال: قول الزور: الغناء. انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، بيروت، لبنان، ج17، ص303، رواية 2.

(2) كما في ما رواه سهل بن زياد، عن الوشا، قال: سمعت أبا الحسن الرضا (ع) يُسأل عن الغناء، فقال: هو قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡتَرِي لَهۡوَ ٱلۡحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾. انظر: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ص 306، رواية 11.

(3) لعلّ المقصود هو أنّ موردها ذلك.

قول الزور فالإمام يتعبّدنا بجعله من مصاديقه، بحيث يريد توسعة الحكم بلسان توسعة الموضوع»، ويرى أنّ «الزور ـ الذي هو المناط في الحُكم بالحرمة ـ متعلّق بالقول مع الطريقة الخاصّة وليس متعلّقاً بالطريقة وحدها»[1] ـ كما يحاول بعض الفقهاء استفادة ذلك ـ.

وبذلك نجد أنّ السيّد وإن التقى مع بعض العلماء في النتيجة، كما يُنقل عن الفيض الكاشاني، إلا أنّه اختلف في طريقة الاستدلال، والذي تميّز فيه بارتكازه على قاعدة عامّة في علاقة العناوين القرآنيّة بما ورد في تطبيقات السنّة. وهذه القاعدة شكّلت عند السيّد مدخلاً مهمّاً في توجيه إطلاقات السنّة، وأمّنت ـ بنظره ـ آليّة لضبط تفلّت مدى الإطلاقات التي يشعر معها المتأمّل في كثير من الأحيان أنّها ليست بهذا المستوى من الاتّساع، ولكنّه لا يستطيع تجاهها شيئاً، لأنّ القواعد الأصوليّة تربط الإطلاق بخلوّ اللفظ أو العنوان عن القيد.

**المثال الثاني: روايات النّرد والشطرنج**

المعروف بين الفقهاء حُرمة هذين النوعين من الآلات ولو لم يُلعب بهما القمار، فلا تتقيّد حُرمة اللعب بتلك الآلات بالرّهن، أو بما يكون فيه اللعب قماريّاً.

ويرى السيّد فضل الله أنّ روايات تحريم النرد والشطرنج[2] ناظرة إلى المفهوم القرآني في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ﴾[3]، ونحن عندما نعرف أنّ الميسر من المفاهيم العرفيّة الواضحة، وهو عبارة عن القمار، فما لم يكن قماراً لا يكون ميسراً، لأنّ القمار

---

(1) **رسالة في الرضاع**، مصدر سابق، ص32.

(2) راجع: الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، ج17، ص323 وما بعدها، باب تحريم اللعب بالنرد وغيره من أنواع القمار.

(3) سورة المائدة: الآية 90.

والميسر من المفاهيم المتساوية لدى العُرف. فكلّ ما يكون ميسراً لا بدّ أن يكون قماراً» ويخلص السيّد إلى أنّ تطبيق «الآية على موضوع خارجيّ، والذي يكون مفهوماً بصورةٍ معيّنة، مع احتمال أن يكون بنحوٍ آخر، فلا بدّ من أن يكون مورد التطبيق منسجماً مع المفهوم القرآني ولا يكون حينئذٍ موجباً لتوسعة موضوع؛ إلا إذا كان ذلك بلسان التخصيص الصريح»[1]. وتبرز هنا الشخصيّة الأدبيّة للسيّد فضل الله حين يُشكل على «ما يقوله علماء الأصول في باب الحكومة، من توسعة الموضوع وتضييقه» حيث يعتبر أنّه «إذا كان لا يرجع إلى التخصيص صراحةً فلا واقع له أصلاً؛ فقولهم (ع): «لا شكّ لكثير الشكّ» أو «الطواف في البيت صلاة» ممّا يعتبره الأصوليّون من باب التنزيل لتوسعة الموضوع لا نوافق عليه؛ وإنّما هذا يرتبط بالجانب الشكلي التعبيري، فـ «لا شكّ» يعني لا حُكم لكثير الشكّ، وحُكم الطواف هو حُكم الصلاة؛ وهذا يكون من اختلاف الصورة، أي اختلاف التعبير، كما في التعبير بقولهم: زيدٌ عدلٌ، فإنّهم يريدون المبالغة في ذلك»[2].

وبذلك تكون نتيجة العنوان القرآني على روايات النرد والشطرنج وغيرهما أنّه إنّما يحرم من اللعب ما ينطبق عليه عنوان الميسر، وهو ما يكون برهنٍ دون ما لو كان لمجرّد التسلية.

وربّما يكون السيّد ـ في طريقة استدلاله ـ قد اختلف عن بعض العلماء حتّى وهم يذهبون إلى النتيجة نفسها التي ذهب إليها، كالسيّد أحمد الخوانساري[3] الذي قال بحلّية اللعب بآلات القمار من دون

---

(1) السيّد فضل الله، **رسالة في الرضاع**، ص 33 ـ 34.

(2) المصدر نفسه، ص 34.

(3) من علماء طهران.

رهن، وكذلك السيّد الخمينيّ الذي كان واضحاً أنّه ذهب إلى حلّية الشطرنج لخروجها عن عنوان آلات القمار عُرفاً.

**المثال الثالث: البلوغ**

موضوع البلوغ من المواضيع المهمّة فقهيّاً، ويترتّب عليه انتقال الذكر أو الأنثى من حالة الصبا إلى حالة المسؤوليّة والمخاطَبة بالتكاليف الشرعيّة بشكل مستقلّ إجمالاً بالنسبة لأولياء الأمور. ولهذا الموضوع تحديده الشرعي الذي قد يلتقي وقد لا يلتقي مع المعنى العُرفي الذي يربط البلوغ بنضوج الجسد من الناحية الجنسيّة، أي القابليّة لإنشاء العلاقة الجنسيّة؛ فمن الممكن التفكيك ابتداءً بين الوجهتين، العُرفيّة والشرعيّة، ليُقال ـ مثلاً ـ بأنّ للشريعة الحقّ بتعليق المخاطبة بالتكاليف على أساس موضوع معيّن. وقد اشتهر الرأي القائل بأنّ الفتاة تبلغ بالتاسعة هجريّة، مع أنّ الحيض يتأخّر عند الفتاة عن هذه السنّ غالباً؛ ولكنّ هذا الرأي استند إلى بعض الروايات التي فُهم منها إطلاق السنّ عن الحيض.

ولكنّ السيّد فضل الله ـ وفق منهجه ـ يعتبر أنّ العنوان القرآني، وهو «بلوغ النكاح»[1] و«بلوغ الحلم»[2]، وحتّى «بلوغ الأشدّ»[3]، يحكم إطلاقات الأحاديث الواردة في السنّة، بحيث لا يُمكن استفادة إطلاق الحكم بالبلوغ بتسع سنوات من دون أن تكون حائضاً؛ فكأنّ القرآن ـ بدلالته الواضحة ـ يضيف إلى السنّة قيداً حتّى يتحقّق التجانس بين دلالة الآية ودلالة الرواية.

---

(1) في قوله تعالى: ﴿وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَـٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [سورة النساء: الآية 6]

(2) في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَلَغَ ٱلْأَطْفَـٰلُ مِنكُمُ ٱلْحُلُمَ فَلْيَسْتَـْٔذِنُوا۟﴾ [سورة النور: الآية 59].

(3) في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥ﴾ [سورة الأنعام: الآية 152].

يقول السيّد في بحث البلوغ: إنّ «قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ﴾، وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَإِذَا بَلَغَ ٱلْأَطْفَـٰلُ مِنكُمُ ٱلْحُلُمَ﴾، وكذا ما ورد في السنّة الشريفة، من قوله (ص): «لا يُتْم بعد احتلام»، أو «رُفع القلم عن الصبيّ حتّى يحتلم»، وغيرها ممّا هو وارد مورد بيان القاعدة في البلوغ، مع عدم إشارة القرآن إلى سنّ معيّن، كلّ ذلك يُستفاد منه أنّ العنوان الأساسي في البلوغ هو النّضوج الجنسي. وبحسب المنهج الذي ارتأيناه في علاقة العناوين القرآنيّة الثابتة بالعناوين المتحرّكة الواردة في السنّة، فإنّ هذا العنوان يحكم كلّ ما ورد في الروايات عن عناوين تحدّد البلوغ بها ممّا يكون بإطلاقه اللفظي شاملاً لما تحقّق معه العنوان وغيره. وبعبارة أخرى: إنّ ما ورد في السنّة الشريفة في تحديدات للبلوغ بسنّ معيّن، كالتسع والعشر والثلاث عشرة، أو في الذَكر بالثلاث عشرة والأربع عشرة والخمس عشرة وغيرها، محكومة بالعنوان القرآني الذي هو وارد مورد القاعدة، ما يعني أنّ دائرة إطلاق تلك العناوين ـ الواردة في السنّة ـ ينبغي أن تقيّد بالعنوان القرآني، لا أن تتمّ توسعة البلوغ إلى ما لا يتحقّق معه ذلك العنوان، كما قرّبه الفقهاء في ما سُمّي باب الحكومة»[1].

**المثال الرابع: كيفيّة الغسل**

الرأي المشهور بين الفقهاء، إن لم يكن مجمعاً، هو أنّ ثمّة نوعين من الغسل، الأوّل ترتيبي، ويقضي بغسل الرأس والرقبة ثمّ الجسد، متفرّقاً أو بالجملة، والثاني ارتماسي، ويقضي برمس الجسد

---

(1) **البلوغ**، بحيث علمي فقهي لسماحة آية الله العظمى السيّد محمّد حسين فضل الله، بقلم السيّد جعفر فضل الله، دار الملاك، بيروت، لبنان، 2006م، ص174 ـ 175.

كلّه بالماء دفعةً واحدةً. وقد فرّع الفقهاء على هذا الاختلاف جُملة من الأحكام، من ضمنها ـ مثلاً ـ أنّه لو أحدث بالأصغر أثناء الغسل وأعاده ترتيباً وجب عليه التوضّؤ بعده ـ على خلافٍ في هذه المسألة ـ، وأمّا لو أعاده ارتماساً فليس عليه أن يتوضّأ بعده.

وقد لاحظ السيّد فضل الله أنّ العنوان القرآني أتى مطلقاً، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾[1] المتوسّط بين تفصيلين، الوضوء والتيمّم، وهو أيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾[2]، حيث الأمر بالتطهّر والاغتسال مُطلقٌ وللعرف تجاهه فهمه الواضح، بل المُمارس طبيعيّاً. وهذا الفهم حُكم ـ لدى السيّد ـ فهمه للحديث في الروايات عن الترتيب والارتماس، حيث إنّه ـ بمعزل عن طبيعة اللسان الذي لا يسمح كثيراً بالتفريق على النحو الذي ذهب إليه الفقهاء ـ يُمكن أن يُفهم أن كلا الكيفيّتين هما من المصاديق الخارجيّة للعنوان الأساس، وهو التطهّر والاغتسال الذي هو واضح لدى العرف، وهذه النتيجة يُمكن أن تُلقي بظلالها على الأحكام المترتّبة على التفريق.

والأمثلة على ذلك كثيرةٌ أيضاً، ومتنوّعة بتنوّع الأبواب الفقهيّة.

ولا بدّ من الإشارة هنا، إلى أنّ حضور القرآن عند السيّد فضل الله في الاستدلال المباشر على ما تعرّض له القرآن أمرٌ واضح لا يحتاج إلى بحث كبير، ولكنْ ينبغي فهم الفرق عند السيّد بين الرجوع إلى القرآن في محاولة استظهار الحكم الشرعي، أو فهم مفاد الآيات المتعلّقة بالمسألة الشرعية، وبين المنهج الذي أشرنا إليه؛ إذ في النحو الأوّل لا يختلف السيّد عن غيره إلا صغرويّاً، بمعنى في

---

(1) سورة المائدة: الآية.

(2) سورة النساء: الآية 43.

اختلاف الفهم، بينما هنا يتميّز السيّد كُبروياً، وعلى مستوى القاعدة.

وعلى سبيل المثال، فإنّ محاولة استفادة السيّد فضل الله وجوب الخلع على الرجل إذا بذلت المرأة من قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِۦ﴾ يندرج في إطار القاعدة التي يتحرّك عليها الفقهاء وأصّلوها في علم أصول الفقه، وهي حجّية الظهور، بما يعنيه ذلك من ملاحظة كلّ القرائن الحاليّة والمقاليّة، والتي لاحظ السيّد هنا أنّها لصالح القول بالوجوب، طالما أنّنا نفترض أنّ الآية واردة لحلّ المشكلة، وهي مشكلة عدم انسجام الحياة الزوجية مع حدود الله، فلو بقي عندئذٍ الطلاق بيد الزوج مع بذل الزوجة فلا تُحلّ المشكلة. وهنا سيكون اختلاف السيّد مع غيره في فهم الآية وتحديد الظهور وطبيعة القرائن المحتفّة باللفظ في هذا المجال.

أمّا عندما يجعل السيّد آية (بلوغ النكاح)، أو (قول الزور) و(لهو الحديث) مثلاً أساساً لتحديد إطلاقات الروايات، فهذا ممّا يمثّل قاعدة جديدة، لا يتحرّك وفقها الفقهاء في ما عُهد من بحوثهم الأصوليّة وتطبيقاتهم الفقهيّة، وهو ـ في الحقيقة ـ بابٌ جديد لا بدّ للبحث الأصولي من الانفتاح عليه نقداً وتطويراً، ممّا يُمكن أن يؤسّس لقواعد جديدة في علاقة القرآن والسنّة في البحث الفقهي، وربّما في غيره.

## القاعدة تشمل قواعد السنّة:

وقد اتّضح من المثال الثالث أنّ هذه القاعدة لا تقتصر على العناوين القرآنيّة، بل يُمكن تطبيقها ـ بحسب السيّد ـ على العناوين الواردة في السنّة والتي وردت مورد القاعدة، كما في حديث

النبيّ (ص): «يُحرم من الرضاع ما يُحرم من النسب»[1]، ويقول السيّد فضل الله في توجيه ذلك: «فلو ورد عندنا بعض الروايات التي تُثبت الحرمة من جهة الرضاع بما لا يكون عنواناً نسبيّاً، فإنّنا نتوقّف في هذا الموضوع؛ باعتبار أنّه ما دام قوله (ص): «يُحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» كالقاعدة العامّة ـ وإن كانت نبويّة ـ ولذا ورد تطبيقها في كثير من الروايات، كما في حديث طويل لبريد العجلي، قال: «سألت أبا جعفر (ع) عن قول رسول الله (ص): يحرم...» الذي فيه عبارات مثل: «فذلك الذي قال رسول الله (ص)...» ومثل: «فإنّ ذلك الرضاع ليس بالرضاع الذي قال رسول الله (ص)...»؛ ولذا فيكون مضمون هذا الخبر قاعدةً عامّة، وقد انطلق الأئمّة (ع) والفقهاء في تفريعاتهم من خلاله»[2].

وعلى أساس ذلك توقّف السيّد فضل الله في قضيّة «لا ينكح أبو المرتضع في أولاد صاحب اللبن»؛ لأنّ الرضاع في هذا المورد لا يوجد علاقة كالعلاقة النسبيّة، وبالتالي فلا يحرم به ما يحرم بالنسب.

## معنىً آخر لحاكميّة القرآن

يقرّر الفقهاء أنّ أيّ دليلٍ يفقد حجّيته إذا خالف القرآن، وبالتالي يكون المضمون القرآني هو أحد أهمّ عناصر الضبط لوثاقة مضمون السنّة، وهو مقدّم على وثاقة سند الرواية؛ وهذا ليس فيه إشكالٌ بين جميع الفقهاء.

ولكنّ المشكلة تبدأ في تحديد طبيعة المخالفة؛ حيث يُلاحظ السيّد فضل الله على الاستنباط الفقهي عموماً هو طغيان «المنهج

---

(1) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الباب الأول من أبواب ما يحرم بالرضاع.

(2) السيّد فضل الله، **رسالة في الرضاع**، ص 34.

العقلي الذي يستخدمه البعض في فهم النصّ، بما يُبعده عن الفهم العرفي الذي يرتكز عليه وعي المضمون في اللغة العربيّة على أساس الظهور...»، ويعتبر أنّ هذا المنهج «حصر مخالفة القرآن بمنطوقه فحسب؛ فإذا لم يصطدم منطوق الحديث بمنطوق القرآن فلا مشكلة؛ بل يُصار ـ لديهم ـ إلى التخصيص»؛ ولذلك عمدوا ـ على سبيل المثال ـ إلى الجمع بين قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾[1] وبين الأحاديث الواردة في عدم تزويج الأكراد والزنج وأمثالهما، بإخراج هؤلاء من دائرة التكريم؛ لأنّ الآية لا تدلّ ـ بحسب فهمهم ـ «على شمول التكريم بكل ألوانه وأشكاله أو لكل الأشخاص، فلا مانع من تقييده ببعض الأشخاص أو ببعض حالات التكريم».

ويرى السيّد فضل الله ـ في هذه المسألة ـ أنّ «الفهم العرفي يستفيد من هذه الفقرة من الآية فكرة أنّ الله يتحدّث عن تكريم الإنسان من خلال إنسانيّته، باعتبارها القيمة التي يملك فيها الإنسان الفضل على كثير من المخلوقات، ما يجعل من أيّ تشريع يهبط بقيمة الإنسان من حيث ذاته، انطلاقاً من نسبه أو قوميّته، مخالفاً للآية الكريم، وذلك باعتبار أنّ المخالفة للقرآن تمثّل المخالفة لمفاهيمه، وفي ضوء ذلك فإنّه يكون مخالفاً لروح الشريعة»، مع تأكيده على أنّه لا يُراد بروح الشريعة «الروح التي يستوحيها الإنسان في تفكيره الذاتي غير المرتكز على ظهور أو نص، بل الروح التي يستوحيها من الكتاب والسنّة، كما في الفقرة المذكورة في هذه الآية»[2].

---

(1) سورة الإسراء: الآية 70.

(2) السيّد فضل الله، **الاجتهاد**، ص 245 ـ 246.

## حقّ المرأة الجنسي:

ومن خلال ذلك، يرفض السيّد فضل الله الالتزام بالروايات التي حدّدت حقّ المرأة الجنسي تُجاه الرجل كلّ أربعة أشهرٍ مرّة، وذلك اعتماداً على بعض الروايات[1] في هذا المجال، حيث يرى السيّد أنّ هذه الروايات تصطدم بمبدأ المعروف الذي جعل القرآن الكريم الحياة الزوجيّة دائرةً مداره، حيث قال تعالى: ﴿فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾[4].. حيث بعد أن يستقرب السيّد أن المراد بالدرجة درجة الطلاق، أو القوامة بصورة عامّة، يقرّر أنّ المفهوم من كلمة «المعروف» أنّ «حقّ المرأة في الجنس بالنسبة للرجل كحقّ الرجل بالنسة إلى المرأة، خاصّة إذا لاحظنا أنّ الجانب الجنسي هو الأساس في الزواج؛ لأنّه لا معنى لأن تتزوّج المرأة حتّى تجد شخصاً يوفّر لها الطعام!. والحاصل أنّ الجنس غريزة خلقها الله في المرأة والرجل... فكما أنّه يمثّل حاجة هنا فإنّه يمثّل حاجة هناك، وبالتالي فكما يجب على المرأة أن تستجيب كلما أراد الرجل، كذلك يجب على الرجل أن يستجيب كلّما أرادت المرأة، إلاّ أن تكون هناك حالة مرضيّة أو حالة إعياء

---

(1) من قبيل: «سُئل الرضا (ع) عن الرجل تكون عنده الزوجة الشابّة فيتركها لا يريد الإضرار بها ولكن تكون لهم المصيبة، فهل يكون آثماً في ذلك ومتى يكون آثماً؟ فأجابه الإمام (ع) بأنّه إذا تركها إلى أزيد من أربعة أشهر يكون آثماً» أنظر: **وسائل الشيعة**، ج14، ص100، ح1، وغيرها.

(2) سورة البقرة: الآية 229.

(3) سورة النساء: الآية 19.

(4) سورة البقرة: الآية 228.

أو عُذر شرعي وما إلى ذلك من العناوين»[1].

ونحن قد أوردنا هذه المسألة هنا، مع إمكان أن تُجعل وفق المعنى الأوّل لحاكميّة القرآن ـ مما تعرّضنا له آنفاً ـ؛ لأنّ من الممكن ادّعاء أنّ مرجعيّة القرآن هنا تضرب أصل حجّية الروايات المخالفة، لا أنّ القرآن يضبط مدى دلالة السنّة بعد الفراغ عن حجّيتها.

وعلى كلّ حال، فبإمكان البحث الفقهي أن يتعمّق في مسألة مرجعيّة القرآن الفقهيّة ليصل إلى صوغ قاعدة عامّة تكون كلّ هذه المفردات التي فصل بينها الاصطلاح الأصولي والفقهي، تكون كلّها مصاديق لقاعدة واحدة.

## الحيل الشرعية:

يطرح السيّد فضل الله ـ في إطار هذا المعنى لحاكميّة القرآن ـ الإشكال على مسألة أخرى، وهي مسألة ما يُعرف بالحيل الشرعية؛ حيث ينطلق القائلون بها من «قاعدة أنّ الأحكام تابعةٌ لموضوعاتها؛ فإذا استطعنا أن نغيّر الموضوع فإنّ الحكم يتغيّر... والحيل الشرعيّة تنطلق من إيجاد بعض الأساليب التي تخرج الموضوع من موضوعيّته المحدّدة لنحصل على حكم جديد»[2].

وربّما كانت هذه المسألة، أو هذه الحيل، سبيلاً يلجأ إليه الفقهاء تجاه بعض مستجدّات العصر، كما في المعاملات المصرفيّة

(1) الشيخ جعفر الشاخوري، **كتاب النكاح**، تقرير لبحث سماحة آية الله العظمى السيّد محمّد حسين فضل الله، دار الملاك، بيروت، لبنان، 1996م، ج1، ص169 ـ 170.

(2) المصدر نفسه، ص 160.

الربويّة التي تكون خاضعةً لاشتراط الزيادة، فيحتالون في تحويل المعاملة إلى بيع وشراء، بحيث يبيع أحد المتبايعين الآخر ما قيمته ألف ليرة مثلاً بعشرة آلاف ليرة، ففي هذه الحالة لا تكون المعاملة ربويّة؛ إذ لا مانع ـ بحسب ما يبيّنه كثير من الفقهاء ـ أن يشتري الإنسان شيئاً يساوي درهماً ـ مثلاً ـ بألف درهم إذا كانت الظروف المحيطة تقتضي شراء الشيء بثمن أكبر، كما في المثال المعروف: نذر شخص أن يبيع جملاً بدرهم، وعندما أراد أن يفي بنذره حار كيف يفعل، فذهب عند الفقيه فلفته إلى أن يبيع الجمل مع القلادة بألف درهم، مع العلم أنّ القلادة لا تساوي ألف درهم، وبهذا فإنّه يكون قد وفي بنذره حيث باع الجمل بدرهم من خلال ضمّ القلادة له التي تساوي قيمة الجمل الحقيقيّة.

وإذ يقرّ السيّد أنّ «القائلين بهذا المعنى قد يستندون إلى بعض الأحاديث التي جاءت عن أهل البيت (ع)، يرى أنَّه «لو ثبت عندنا دليل على بعض هذا، فعلينا أن نلتزم به في مورده تعبّداً، وأن نرجع في غيره إلى القواعد العامّة التي هي قواعد عقلائيّة، فإنّ العقلاء يعدّون مثل هذه المعاملات (الحيل) خارجة عن الأصول المتّبعة بالعنوان الذي تتحرّك فيه؛ لأنّهم يرون أنّ المعاملة هذه لا قصد فيها».

ويبرز موقع القرآن في استشكال السيّد على مسألة ما سُمّي الحيل الشرعيّة حيث يقول: «لعلّنا نستوحي ذلك من توبيخ الله لليهود بعد «الحيلة الشرعية» التي قاموا بها عندما حرّم الله عليهم الاصطياد في يوم السبت، حيث وضعوا حظائر يتجمّع فيها السمك يوم السبت، لتبقى في الشباك حتّى يصطادوها يوم الأحد، فوبّخهم الله على ذلك، ممّا يوحي بأنّه تعالى يُريد من تكاليفه أن تؤخذ من

الواقع لا من خلال الشكل»[1]، في إشارة منه إلى قوله تعالى: ﴿وَسْئَلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴿١٦٣﴾﴾[2].

والسيّد وإن كان لا يجزم في الموضوع هنا، فإنّ مجرّد الإشارة إلى هذا الجانب يفتح باباً لتفكير مختلف حول المخالفة للقرآن الكريم ممّا يُمكن أن ينفتح عليه التفكير الفقهي بشكل وبآخر.

وكون السيّد فضل الله قد أشار في طيّات كلامٍ سابق له إلى تأثيرات المنهج العقلي على عمليّة الاستنباط، فهذا يجعلنا نُطلّ على الميزة الثانية من ميّزات منهجه الاجتهادي، وهي الفهم العُرفي، وإن لم تكن هذه ميزةً على المستوى النظري؛ إذ يؤكّد المنهج الفقهي الأصولي على الفهم العُرفي كأساس لاستنطاق النصوص الشرعية، إلا أنّ التطبيق لدى السيّد فضل الله أكسبه هذه الميزة بشكل واضح وبارز.

## 2 ـ بين العُرف والفقه الهندسي

يَحْملُ السيّد فضل الله مراراً على ما يُطلق عليه الطريقة الهندسيّة في الاستنباط، ويُشير بذلك ـ بشكل أساس ـ إلى طريقة الفقهاء في الأخذ بإطلاقات العناوين الواردة في الروايات الفقهيّة. ويقول في مقام التعرّض للقول بجواز الاستمتاع بالرضيعة بما عدا الوطء، أخذاً بإطلاقات جواز النكاح: «في هذه المسألة يُلاحظ التطبيق الدقيق

---

(1) السيّد فضل الله، **الاجتهاد**، ص 160 ـ 161.

(2) سورة الأعراف: الآية 163.

للفكر الأصولي الذي يظلق على أساس من الدقّة اللفظية الهندسيّة التي اعتاد الفقهاء أن يتحرّكوا على أساسها في عالم التمسّك بالإطلاقات والعمومات. بحيث تجد الحكم ينطلق على أساس حدّ السكين، خصوصاً في شل هذه المسائل التي يجري البناء العُقلائي على خلافها، ممّا قد ير استهجاناً كبيراً لديهم من مجرّد سماعهم لفكرة التلذّذ بالرضيعة أ الطفلة الصغيرة، ممّا قد ينطبق عليه عنوان تعذيب الطفولة أو غيرها عندهم»، مُعلناً أن إثارة هذه النقطة «من أجل أن تُبحث بحثاً علياً أصوليّاً مركّزاً، والتوفّر على دراسة مسألة الإطلاق والتقييد بشكل واسع...»[1]، ويُضيف السيّد إلى ذلك قوله: «وقد يخطر بالبال ـ في هذا الموضوع ـ أنّ ما دلّ على الاستمتاع بالزوجة لا يشمل الرضيعة وأمثالها؛ باعتبار أنّها ليست موضعاً للاستمتاع بحسب سنّها ووضعها وطريقة العُقلاء والجارية في شؤون الاستمتاع بالنساء. ولا يبعد أنّ ذلك ـ لو حدث ـ يقع محلّاً للاستهجان والإنكار عندهم، ما قد يجعل مسألة الانصراف إلى غيرها أمراً قريباً للفهم العُرفي. وفي ضوء ذلك، فإنّنا نلاحظ أنّ القضيّة الفقهيّة تتّجه إلى المنع على مقتضى قواعد الفهم العُرفي، المرتكزة على قراءة النصّ من خلال الذهنيّة العامّة الخاضعة للمرتكزات العامّة في أذهان العقلاء والمتشرّعة»[2].

وفي مقام التعليق على مسألة فقهيّة أوردها السيّد اليزدي في باب الإجارة من كتابه «العُروة الوثقى»، حيث فرض المسألة الآتية: «إذا قال: إن خطت هذا الثوب فارسيّاً أي بدرز فَلَك درهم، وإن خطته روميّاً بدرزين فلك درهمان»، وقد رأى الفقهاء بطلان هذه الإجارة؛

(1) الشيخ جعفر الشاخوري، **كتاب النكاح**، ص 179.

(2) المصدر نفسه، ص 179.

للجهالة؛ إذ الشرط أن يكون العوضان معلومَيْن، والفرض ليس كذلك.

ومن التوجيهات التي ذُكرت في هذا المجال، ما ذكره السيّد الخوئي تبعاً لأستاذه الفيلسوف الشيخ محمد حسين الأصفهاني، حيث قال: «إنّ هذه الإجارة قد يُفرض انحلالها إلى إجارتين مُتقاربتين؛ على عملين بأجرتين، كلّ منهما في عرض الأخرى، ولا ينبغي الشكّ حينئذٍ في بطلان كلتا الإجارتين، لعدم قدرة الأجير على الجمع بين هاتين المنفعتين في وقتٍ واحد. وعليه، فوجوب الوفاء بهما متعذّر، ومعه لا يُمكن الحكم بصحّتها معاً، ولا مرجّح لأحدهما على الآخر، وقد يفرض تعلّقهما بأحد هذين المردّد، ولا تعيّن له لدى التحليل، لا بحسب الواقع ولا في علم الله سبحانه وتعالى، وذلك لأنّ من الجائز أن الخيّاط لا يخيط هذا الثوب أصلاً ولا يصدر منه العمل في الخارج بتاتاً. فعندئذٍ لا خياطة رأساً لكي يعلم بها الله سبحانه؛ فإنّ علمه تابعٌ للواقع، وإذ لا خياطة فلا واقع، ومعه لا موضوع لعلم الله سبحانه حتى يتحقّق به التعيين الإجمالي الذي ادّعاه البعض لتصحيح المعاملة...»[1].

أمّا تعليق السيّد فضل الله على ذلك، فهو أنّ «عالم المعاملات هو عالم العقلاء، والعقلاء يُجرون معاملاتهم على حسب حاجاتهم، سواء من خلال الخصوصيّات التي تختلف فيها الرغبات أو من دونها، فقد يحدّد المتعامل الخصوصيّات بشكل لا يحتمل أيّ ترديد، وقد لا يهمّه مثل هذا التحديد، ويكتفي بأصل الموضوع بشكل لا يحتمل أيّ ترديد، وقد لا يهمّه مثل هذا التحديد ويكتفي بأصل موضوع المعاملة تاركاً للأجير بحسب خبرته تحديد هذه

(1) **مستند العروة الوثقى**، كتاب الإجارة، ص 81 ـ 83.

الخصوصيّات، إذ قد لا تكون مثل هذه الخصوصيّات ضروريّة إلى حدٍّ كبير بحيث لا يقدم على المعاملة لولاها؛ فإذا كانت المسألة كذلك تكون المعاملة صحيحة...»[1].

وكمثال آخر على هذا المنهج العقلي ـ الفلسفي في فهم النصوص الشرعيّة، التي هي بالنهاية نصوصٌ عربيّة في لغتها وبنيتها، يُشكل السيّد فضل الله على أستاذه الخوئي في مسألة اشتراط الطهارة في تمام الصلاة والطواف أو عدم اشتراطها، وقد وقع البحث في مدى هذا الاشتراط، حيث يذكر السيّد الخوئي أنّ غاية ما يستفاد من أدلّة اشتراط الطهارة هو اقتران أجزاء الصلاة والطواف بها، وأمّا الأكوان المتخلّلة بين هذه الأجزاء، فلا يُشترط فيها الطهارة ما لم يدلّ دليل على خلاف ذلك[2].

ويعلّق السيّد على ذلك بأنّ ما ذكره أستاذه خلاف الفهم العرفيّ جدّاً، وما ورد في دليل اشتراط الطهارة لا يُمكن أن يُفهم بمثل هذا الفهم الدقّي الذي لا يلتفت إليه المخاطَب العرفي، حيث إن مّا يفهمه هو أن يكون متطهّراً حالة الصلاة والطواف، بحيث تكون صلاته وطوافه عن طهور أو معه، بلا فرقٍ بين أجزائه وأكوانه، فيكون المناخ الذي يكون فيه المصلّي أو الطائف مُناخ التطهّر، وهو عمل مركّب واحد، لا يُمكن التفكيك بين أجزائه وأكوانه بهذه الطريقة[3].

---

(1) السيّد محمد الحسيني فقه الإجارة، تقرير بحث السيّد محمّد حسين فضل الله، ص61.

(2) السيّد أبو القاسم الخوئي، كتاب الحجّ، المطبعة العلميّة، قمّ، إيران، 1409هـ، ج4، ص294.

(3) السيّد محمد الحسيني، من دروس الحجّ للسيد فضل الله، مخطوط.

وفي إطار هذا البُعد تتحرّك القاعدة الأصوليّة المتحرّكة، والتي أخذت عنوان «مناسبات الحُكم والموضوع» حيث لدى الغرف مرتكزات تمثّل قرائن يُمكن التعويل عليها في التعميم تارةً والتخصيص أخرى، وجُهد الفقيه هو في تحكيم سليقته العرفيّة، أو في استكشاف الذوق العرفي، من أجل التحقّق من مدى وجود مثل هذه المناسبات التي تؤثّر في فهم النصّ.

ولعلّ من ضمن المفردات التي أدّت إلى اتّهام السيّد فضل الله من قبل البعض بأنّه يعمل بالقياس، أنّه أفتى بعدم لزوم تعدّد غسل مخرج البول حالة الاستنجاء إذا استمرّ الصبّ بالمقدار الذي يحقّق مقدار غسلتين؛ حيث ذكر السيّد أنّ العرف لا يفهم الخصوصيّة في فصل الصبّ على الموضع النجس، بل يفهم الخصوصيّة لتحقيق الطهارة بالنحو الذي يستولي فيه الماء على النجاسة ويقهرها، وهذا الفهم ينطلق من خلال ملاحظة مناسبة الحُكم والموضوع، فيعمّم العُرف على أثر عدم فهم الخصوصيّة الحكم لموارد أخرى تحقّق ما يستظهره العرف من المناط من طرح مسألة التعدّد في الروايات.

على أنّ هذا البُعد لا ينحصر في مسائل معيّنة، وإنّما بالإمكان تلمّسه بيُسر وسهولةٍ لدى السيّد في طريقته في فهم النص في كلّ مسألة يطرقها؛ ولا سيّما أنّ السيّد فضل الله أديبٌ وشاعرٌ، خَبِر اللغة وفُنونها، وهو أيضاً يعيش المجتمع في حركة تعبيراته المتنوّعة، وفي طريقته في مقاربة الأمور، ما يؤمّن له مخزوناً معاشاً على المستوى العرفي قد لا يتوفّر للكثيرين. وربّما يحسُن هنا الإشارة إلى مسألة أصوليّة أخذت من البحث الأصولي مأخذاً، وهي مسألة استصحاب العدم الأزلي، حيث كان أحد الإشكالات الأساسيّة للسيّد فضل الله عليها هو عبارة بسيطة، وهي أنّ «استصحاب العدم الأزلي مبني على صدق السالبة بانتفاء الموضوع، وجعل هذه قضيّة

خطأ؛ إذ ليس هناك قضيّة عندما لا يكون هناك موضوع»[1]؛ وفي هذا دلالة على مدى حضور اللغة العربيّة في بُعدها العرفي في منهج السيّد فضل الله الفقهي والأصولي.

### 3 ـ النزعة التاريخية:

يُشير السيّد فضل الله إلى أهمّية «إدخال العنصر التاريخي في الاجتهاد؛ لأنّ الكثير من الأحكام الاجتهاديّة ومن الأحكام الشرعيّة التي يدور البحث حولها، قد يلاحظ الباحث أنّها لا تمثّل أيّ واقعٍ تأريخي لدى المسلمين في العهد الإسلاميّ الأوّل، ولو بنسبة الواحد بالمئة، كما نلاحظ ذلك مثلاً في مسألة نجاسة المشرك أو نجاسة الكافر في عهد النبيّ (ص)، وفيما أعقبه من العهود الأخرى إلى زمن الإمام الباقر (ع)؛ فإنّنا لا نجد أيّة إشارة تاريخية، على أنّ مسألة نجاسة الكافر عاشت في الوجدان العامّ للمسلمين في الوقت الذي نعرف فيه أنّ المسلمين كانوا منذ عهد الدعوة الأولى وحتّى حركة الفتوحات، كانوا يختلطون بالكافرين والكافرات، ويقيمون نوعاً من العلاقات معهم، فضلاً عن حالات السَّبي والأسر والملكيّة ما إلى ذلك، وإنّما جاء هذا الحكم متأخّراً على لسان الأئمّة (ع) وعلى لسان المجتهدين المتأخّرين».

ويُضيف السيّد فضل الله إشارةً إلى أهمّية ملاحظة هذا العنصر قياساً بالفهم العامّ لبعض الأدلّة، حيث يقتضي نزول آيّة معيّنة في مجتمع الصحابة فهماً مشتركاً، ولا سيّما أنّ النبيّ (ص) هو المفسّر طبيعيّاً للآية المباركة، فيقول: «ومن خلال ما تقدّم نلاحظ أنّ

---

(1) السيّد محمد حسين فضل الله، **بحوث في مسائل أصوليّة**، مخطوط.

المسلمين لم يفهموا من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾[1] النجاسة الخبثيّة، ولذلك لم يتحرّك هذا الفهم في واقعهم، حتّى إنّ أحداً لم يسأل النبيّ (ص) عن ذلك في غمرة وجوده الاجتماعي بين المشركين والمسلمين، ولو في هذه المدّة التي جعلها النبيّ (ص) فرصةً للمشركين ليرجعوا إلى الإسلام أو ليهاجروا في الأرض»[2]. ويُعدّ هذا البيان منه أحد أهمّ المداخل التي انطلق منها السيّد للإفتاء بطهارة الإنسان، بعد استبعاد كلّ ما يُمكن ادّعاؤه دليلاً على النجاسة.

وملاحظة البُعد التاريخي ليس جديداً في لسان العلماء، فعلى سبيل المثال يقول الشيخ الأصفهاني في حاشيته على «مكاسب» الشيخ الأنصاري: «... إنّه لو وجب العقد بلفظٍ خاصٍّ وطِرزٍ مخصوص لأُشير إليه في النصوص، ولو كان لَبانَ، بل اشتهر غاية الاشتهار؛ لعموم البلوى به في الأعصار والأمصار، فمن عدمه يُعلم عدمه، وأنّ الأمر عند الشارع كما استقرّت عليه الطريقة العُرفيّة في باب المعاملات المتداولة عندهم، فيكون عدم ردعهم عنه بإحداث طرزٍ جديد إمضاء لما بنى عليه العقلاء»[3]. ويقول المحقّق الداماد في بحث مسألة صحّة الصلاة في الحرير في حالتي الضرورة والحرب: «كما أنّه لا يجب النزع عند البيتوتة في البيت في ليالي الحرب ـ لصدق حال الحرب على ذلك ـ كذلك لا يلزم النزع بلحاظ الصلاة، وإلّا لنقل شيء من ذلك في الآثار؛ إذ لو لزم الاقتصار على فعليّة القتال لوجب النزع بمقدار الصلاة، ولو كان

---

(1) سورة التوبة: الآية 28.

(2) السيّد فضل الله، **الاجتهاد**، ص 163.

(3) الشيخ الأصفهاني، **حاشية المكاسب**، ط1، 1418هـ، ج1، ص266،

لَبانَ»[1]. ويقول السيّد الخوئي في كتاب الزكاة: «ولم ينقل في تاريخ أو رواية عن النبيّ (ص) أو أحد المعصومين (ع) المبسوطة أيديهم جباية الزكوات من الكفّار ومطالبتهم إيّاها، ولو كان لبان ونقل إلينا بطبيعة الحال...»[2] وغيرها من الشواهد التي تؤكّد دخول العنصر التاريخي في نفي وجود دليلٍ معيّن متعلّق بطبيعة ما تقتضيه الفرضيّات المتعلّقة بهذه المسألة أو تلك.

وينطلق السيّد فضل الله مع هذا البُعد التاريخي في التعاطي مع مسائل الفقه، ولكنّه امتاز في استحضار هذا البُعد لترجيح وجهة نظر على أخرى مع وجود روايات تدلّ على هذه الوجهة الأخرى.

ولكي يتّضح هذا الجانب نتعرّض بإيجاز لمسألة إرث الزوجة من الأراضي والعقارات، حيث المشهور بين علماء الإماميّة هو أنّ الزوجة ترث من كلّ ما تركه الزوج باستثناء العقار؛ فإنّها لا ترث لا من عينه ولا من قيمته، وترث قيمة ما ترك فيها من بناء وآلات وأشجار وأخشاب.

يقول السيّد فضل الله: «ولا بدّ هنا أمام هذه المسألة الشائكة من دراسة المسألة في جانبها التاريخي أوّلاً باستقراء آراء الفقهاء، لنتحقّق أنّ طريقة معالجة الموضوع عند المتأخّرين، وكذا الأهمّية التي احتلّها؛ هل هي نفسها عند المتقدّمين، وأنّ ثمّة إجماعاً فعليّاً خرقه ابن الجنيد كان سابقاً عليه، ومن ثمّ تأخّر عنه؛ أو أنّ المشكلة لم تأخذ عند المتقدّمين الأهمّية التي اتّخذتها عند

---

(1) الآملي، **كتاب الصلاة**، تقرير بحث المحقّق الداماد، ط ـ 1405هـ، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم، ص371.

(2) السيّد الخوئي، **كتاب الزكاة**، منشورات مدرسة دار العلم، ط ـ 1413هـ، قم، ج1، ص127.

المتأخّرين، وأن الإجماع ليس إجماعاً واقعياً...»[1]؛ وهذا الأمر يلعب دوراً مهمّاً على الصعيد النفسي لدى الباحث أو الفقيه؛ لأنّ الرهبة النفسيّة التي يعيشها الفقيه أمام خرق الإجماع هي أشدّ تأثيراً على حركة التفكير منها في ما لو كانت المسألة لا ترقى إلى هذا المستوى من الاتّفاق بين العلماء.. علماً أنّهم قد قرّروا في الأصول أنّ حجّية الإجماع إنّما هي من حيث إفادته العلم بحكم الشرع، وإلا فحال الاتّفاق حال الرأي الآخر إذا وصل الإنسان إلى قناعة مختلفة عمّا اتّفق عليه الفقهاء مهما كان عددهم.

وينتهي البحث لدى السيّد إلى أنّ «خُلوّ جملة من كتب الأصحاب من المتقدّمين، مثل المُقنع والمراسم والإيجاز والتبيان ومجمع البيان وجوامع الجامع والفرائض النصيريّة، من ذكر حرمانها، ووقوع التصريح فيها بكون إرث الزوجة إنّما هو ربع التركة أو ثمنها، الظاهر في العموم، يكشف عن وهن دعوى تحقّق الإجماع من المتقدّمين على حرمانها. ذلك أنّ مسألة بهذه الأهمّية، خصوصاً وأنها موضع ابتلاء المسلمين جميعاً، لا يُمكن ـ مثلاً ـ لمثل الشيخ الطوسي أو الطبرسي أن يغفلاها في تفسيرهما، وقد أخذا على نفسيهما ـ خصوصاً الثاني منهما ـ أن يتعرّضا لما تفرّد به الإماميّة بالتوضيح والشرح، وأن يتعاطيا معه من موقع الدفاع، كما هو الحال في مسألة العول والتعصيب، والتي يكاد لا يخلو من ذكرها وتوضيح بُطلانها كتاب، وليس من الطبيعي أن مسألة هي محلّ ابتلاء المسلمين ثمّ يكون حكمها على خلاف ظاهر القرآن،

(1) السيّد محمّد حسين فضل الله، **فقه المواريث والفرائض، بحث علمي فقهي**، بقلم د. الشيخ خنجر حميّة، ط1، 2000م، دار الملاك، بيروت، لبنان، ج2، ص 255.

ولا يتعرَّض لذكرها كثير من الفقهاء...»[1].

ويبرز هذا البُعد في تعاطي السيّد مع الروايات، حيث يقول: «الذي يرجح بحسب نظرنا في مثل هذه المواضع التي تختلف فيها الأخبار هو عموم الكتاب؛ ذلك أنّ المسائل التي تكون موضع ابتلاء المسلمين منذ الصدر الأوّل، والتي لا تكون من القضايا السرّية التي تكثر الدواعي لإخفائها، من الطبيعي أن ينقل المسلمون عن رسول الله (ص) حكمها، خصوصاً إذا كان ثمّة في كلام رسول الله (ص) ما يخصّص عموماً الكتاب أو يقيّد إطلاقه. أمّا ولم يُنقل عنه (ص) من ذلك شيءٌ البتّة، ولم يُحدّث عنه بما يُخصّص به عموم الكتاب، فهو قرينة على كون حُكم ذلك هو العموم، وإلا للزم من السكوت إيقاع الناس في الحرام، ومن عدم البيان تسليط الناس على ما لا يملكون من أموال غيرهم. مع ملاحظةٍ أخرى، وهي أنّ الإمام علي (ع) لم ينبّه الناس إلى ذلك في أيّام خلافته التي كان يملك من خلالها تطبيق حُكم الله، لا سيّما أنّه لا يتّصل بشيء ممّا قد يختلف عليه الناس من القضايا المُثيرة للحساسيّات الشديدة، وقد تقدّم أنَّ مصدر حُكم الإمام الباقر (ع) هو «كتاب عليّ (ع)»، فكيف نفسّر ذلك؟!

والمشكلة في الواقع أنّ علماءنا في مثل هذه المشكلات لا يرغبون في إثارة التساؤلات، ولا يملكون الدوافع للبحث عن ما يلفّ هذه القضايا من غموض وضبابيّة»[2].

والنتيجة أنّ السيّد خَلُصَ إلى أنّ المرأة ترث من كلّ شيء تركه الرجل، كما هو يرثها من كلّ شيء تركت، حتّى أعيان العقارات، مروراً بدراسة المسألة من الناحية التاريخية التي أفقدت الإجماع

---

(1) **فقه المواريث والفرائض**، مصدر سابق، ص 256 ـ 257.

(2) المصدر نفسه، ص 270 ـ 271.

المدّعى هيبته السلطويّة على المستوى النفسي، إلى جانب دراستها من الناحية النصوصيّة في الكتاب والسنّة، ما أفضى إلى إهمال الروايات التي تحدّثت بصراحة عن حرمانها من حقّها ونسبت ذلك إلى كتاب عليّ (ع).

وفي جانبٍ آخر، يبرز البُعد التاريخي في تحديد دلالة النصّ الشرعي، من خلال قراءة النصّ في سياقه التاريخي، كما في مسألة الإحرام من المواقيت، حيث استفاد السيّد فضل الله من بعض الروايات «أنّ المواقيت إنّما هي لمن يمرّ عليها؛ باعتبار أنّ المواضع التي حدّدها رسول الله (ص) لأهل كلّ منطقة ليحرموا منها تقع ـ بحسب خطّ السير في ذلك الزمان ـ في طريقهم إلى مكّة؛ فلا يُمكن استفادة الإطلاق في الرواية. وقد لا يكون من الطبيعي أن يحدّد رسول الله (ص) المواقيت البعيدة عن خطّ السير الذي يسير عليه الناس؛ لأنّ ذلك قد يكون حرجاً عليهم، كما نلاحظه الآن في مسير الحجّاج والمعتمرين إلى ميقات الجحفة من دون أن يكون واقعاً في طريقهم إلى مكّة»[1]؛ وبذلك يؤسّس السيّد فضل الله من خلال ملاحظة الواقع التاريخي للقول إنّ الطرق الحديثة التي يسلكها الناس اليوم والتي لا تمرّ بتلك المواقيت، لا يلزم أصحابها بالرجوع إلى المواقيت ليُحرموا منها، بل يُمكن لمن قدم إلى جدّة بالطائرة أن يُحرم من جدّة ما دام طريقه إلى مكّة لا يمرّ بميقات؛ مع الإشارة إلى أنّ هذا التأسيس لا يحصر الدليل بالواقع التاريخي، بل هناك الاستفادة العُرفيّة من الروايات التي نعرض لها في البُعد العُرفي في فهم النصّ لاحقاً.

---

(1) السيّد محمّد حسين فضل الله، **فقه الحج**، بقلم الشيخ جهاد عبد الهادي فرحات، دار الملاك، ط1، 2009م، بيروت، لبنان، ج2، ص130.

وتمثّل مسألة الحمل على التقيّة نقطةً مهمّة في استحضار هذا البُعد؛ ذلك أنّ ثمّة اتجاهاً لدى العلماء بالحمل على التقيّة كلّما أعوصتهم مشكلة التعارض في الروايات، من دون التدقيق في تاريخ الأقوال السائدة في زمان إطلاق النص.

ومن ذلك ما لاحظه السيّد في مسألة حُكم الخمر من حيث الطهارة والنجاسة، حيث حمل بعض العلماء أخبار الطهارة الواردة عن أئمّة أهل البيت (ع) على التقيّة، بينما يُمثّل القول بالنجاسة هو الرأي الغالب؛ بل الساحق لدى فقهاء السنّة آنذاك، ما يجعل الصحيح هو حمل أخبار النجاسة على التقيّة دون العكس.

وفي الاتّجاه نفسه، يُلاحظ السيّد استسهال الحمل على التقيّة دونما تدقيق في طبيعة المرحلة التاريخية للإمام الذي يُنقل عنه الحديث، فيقول السيّد ـ في كتاب الصيد والذباحة ـ: «وردت هناك عدّة روايات عن الأئمّة (ع) في حلّية صيد الفهد وغيره، وقد حُملت على التقيّة. ولكنّ من الممكن مناقشة ذلك بأنّ دواعي التقيّة ليست متوفّرة في زمان الإمام الرضا (ع)، الذي كان ممّن يملك الحرّية في الإفتاء بالحُكم الواقعي من دون أيّة مشكلة، ممّا يجعلنا نتحفّظ في حمل الروايات المشار إليها على التقيّة من هذه الجهة..»[1].

ويحضر هذا البُعد أيضاً في دراسة الإشكالات الواردة على تبنّي السيّد لبعض النظريّات الفقهيّة، كالتي تقدّم بيانها في مسألة حقّ الزوجة الجنسي. يقول السيّد: «وقد يقول الآخرون: إذا كانت هذه الحاجة موجودة في زمن النبيّ محمّد (ص) والأئمّة (ع)، وكانت حاجةً شرعيّة، فلماذا لم ترد فيها أخبار كثيرة تُؤكّد عليها، على نحو

(1) السيّد محمّد حسين فضل الله، **الصيد والذباحة**، بحث علمي فقهي، دار الملاك، ط1، 1998م، بيروت، لبنان، ص 23 ـ 24.

ما ورد في حقّ الرجل؟ ولماذا يُكتفى بالعموم القرآني في قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ الذي لا يُعتبر دليلا واضحاً في المقام؛ لأنّ القليل ممّن يلتفت إليه؟

والجواب على هذه الملاحظة واضح؛ لأنّ هذه المشكلة لم تكن مثارةً آنذاك في الواقع الإسلامي بشكل عام، بل كان المسلمون يتحرّكون بشكل طبيعي.

ونجد رجوع السيّد فضل الله إلى التاريخ في تحديد ديّة القتل، حيث خيّر بعض الفقهاء بين خيارات، أحدها ألف دينار وثانيها عشرة آلاف درهم، والخيار الثاني أقلّ قيمة بحسب سعر صرف الذهب والفضّة في أيامنا هذه. ويقول السيّد الخوئي: «ويتخيّر الجاني بين الأصناف المذكورة، فله اختيار أيّ صنفٍ شاء وإن كان أقلّها قيمة...»[1].

ومن جهة أخرى، أيُّ بيانٍ أوضح من هذه الآية التي بلّغها رسول الله (ص) للناس؟! والدليل على أنّها واضحة أنّه لم يعترض عليها أحد؛ ولذلك نجد هذا الرجل الذي سأل الإمام الرضا (ع) عن جواز ترك زوجته، أوضح أنّه إذا كان في حالة مصيبة وأنّه لا يريد أن يضرّها، فمتى يكون آثماً، فحدّد له الإمام (ع) المدّة بأربعة أشهر؛ فكأنّ هذه المدّة هي غاية المسألة حتّى في الحالات الطارئة، لا أنّها حقّها الطبيعي»[2].

## 4 ـ الطابع الواقعي:

يتّسم فقه السيّد فضل الله بالواقعيّة في النظر إلى المسائل الفقهيّة

---

(1) السيّد أبو القاسم الخوئي، **مباني تكملة المنهاج**، ج2، ص 190.

(2) السيّد فضل الله، **كتاب النكاح**، ص 171.

بعيداً عن النظرة التجريديّة أو الافتراضيّة التي لا واقع لها، كما دأب على ذلك بعض الفقهاء، حيث سادت الفقه أجوبة جاهزة لا مُبرّر لها إلا كونها صحيحة فنّياً وصناعيّاً.

والسيّد يرىٰ رأي الفقهاء ويوافقهم في الحكم بصِحّة تزويج الفتاة الصغيرة من قبل وليّ أمرها، على الخلاف في اشتراط المصلحة لها في هذا الزواج ـ كما يراها السيّد ـ أو مجرّد عدم المفسدة.. وقد فرّع الفقهاء على هذه المسألة أنّه يصحّ تزويج الصغيرة من قبل الوليّ من شخصٍ بالغٍ بغرض تحليل النظر إلى أمّها رفعاً للكلفة والإحراج في حال تشابك العلاقات داخل العائلة، ثمّ بعد ذلك يعمد الزوج المُفترض إلى تطليق الفتاة الصغيرة، ويكون هذا أيضاً موضع اتّفاق بينه وبين الوليّ من البداية ـ عادةً ـ.

وقد اعتبر السيّد فضل الله هذا النوع من الزواج باطلاً، لا من جهة الكُبرى؛ حيث ذكرنا أنّ رأي السيّد هو رأي سائر الفقهاء في أصل تزويج الصغيرة؛ ولكنّه لاحظ غياب عنصر الجدّية ـ غالباً ـ عن العقد بين الطرفين؛ لأنّ الزوج لا يقصد الزوجيّة عندها في قبوله، كما أنّ الموجب ليس جادّاً في قصد الزوجيّة في إيجابه، وبذلك يفتقد هذا النوع من الصيغ واقعيّة اعتباره زواجاً حقيقيّاً.

وكمثال آخر، يُنبّه السيّد فضل الله في مسألة العقد على المشهورة بالزنى ـ بقطع النظر عن الخلاف في جواز العقد عليها أو عدمه ـ أنّها قد لا تقصد الزوجيّة بشكل جدّي يُعطي للعقد مضمونه الإنشائي الجدّي؛ إذ كلّ همّها هو حصولها على المال مُقابل الجنس.

وهناك مورد فقهي تبرز فيه هذه الإشكاليّة بوضوح، وهو مورد ما إذا أقدم عدد من الشركاء على تأسيس بنك ربوي؛ فإنّه لا إشكال أنّه عمل غير مشروع؛ ولكنّ بعض الفقهاء ـ كما عن السيّد الخوئي ـ

أجاز شراء أسهم هذه الشركة البنكيّة التي أسّست لغرض العمل الحرام؛ لأنّها لم تعمل بالحرام فعلاً، وذلك على أساس اعتبار الأسهم كالبضائع أو السلع التي يجوز الاتّجار بها بمجرّدها، فيجوز التعامل بها وتداولها من حيث هي بضاعة وسلعة وأموال حلال، فيجوز بيعها قبيل الشروع في العمل الحرام.

ويُشكل السيّد على ذلك أنّ السيّد الخوئي لاحظ طبيعة السهم من حيث إنّه مالٌ، نظير أيّة سلعة أو بضاعة؛ إلا أنّه لحاظ لا ينسجم مع واقع الحال؛ لأنّ السهم المذكور لا قيمة له إلا من جهة كونه حصّة في الشركة المذكورة، وليس وزنه وزن أيّ سلعة أو بضاعة في السوق، فيكون شراء السهم هو عبارة عن الاشتراك في تأسيس الشركة أو البنك الربوي، وعندئذٍ لا يبقى فرقٌ بين التأسيس والشراء؛ فإذا كان التأسيس محظوراً فكذلك يكون الشراء محظوراً أيضاً، ويكون جواز شراء سهم شركة ما فرع صحّة هذه الشركة؛ إذ لا قيمة لهذا السهم ما لم تكن ثمّة شركة، فإذا كانت الشركة باطلة، فأيّ معنىً للتفكيك بين جواز شراء السهم وعدم جواز الاشتراك بقاءً في الشركة التي تتعامل في المستقبل بما هو محظورٌ شرعاً[1].

وقد يكون من المفيد هنا الإشارة إلى أنّ احتكاك المرجع بالواقع من شأنه أن يوضح لديه مدى كون بعض الفرضيّات واقعيّة أم لا حال قراءته للنصّ الشرعي، كما نجده في مسائل الحجّ ـ مثلاً ـ في الخلاف في مسألة اتّساع المطاف خلف مقام إبراهيم (ع) أو ضيقه، حيث ملاحظة المسألة من الناحية الواقعيّة يفرض إشكاليّات في طبيعة الحرج الذي يسبّبه القول بتضيّق المطاف، ما فرض على

---

(1) السيّد محمّد حسين فضل الله، **فقه الشركة**، بقلم السيّد محمّد الحسيني، ص 55 وما بعدها.

السيّد محسن الحكيم أن يُعيد النظر في فتواه بعد أن كان يرى تضيّق المطاف اعتماداً على الرواية التي اعتمدها المشهور، فلمّا ذهب إلى الحجّ عدل عن رأيه وأخذ بالرواية التي لم يعمل بها المشهور على أساس احتمال أنَّ المشهور إنّما عدلوا إلى غيرها لكون ذلك الغير موافقاً للاحتياط.

وفي موضوع الزحام في الطواف تجد لدى الفقهاء مسائل من قبيل أنّه لو دُفع الإنسان بسبب الزحام قليلاً إلى الأمام أو استقبل الكعبة ببدنه بسبب ذلك أو استدبرها، فإنّهم يُلزمونه بإعادة المقدار المدفوع به، لكي يحصل الطواف بإرادة الطائف، ولو لم يُمكن إعادة ذلك المقدار وجب إعادة ذلك الشوط.. وربّما يكون الأمر مفهوماً عندما نحتكم إلى العناوين الفقهيّة الافتراضيّة، ولكنّه يمثّل إشكاليّة كبيرة عندما يخبُر الفقيه الواقع على الأرض، حيث لا إمكانيّة للطواف من دون زحام، ومن دون تدافع، ولا سيّما عند تضيّق المسافة من جهة حجر إسماعيل، ولذلك تظهر أهمّية الاحتكاك في الواقع في تحديد الفرضيّات الواقعيّة من الفرضيّات غير الواقعيّة، علماً أن الرأي الفقهي لا بدّ أن يُعالج أي إشكاليّة ضمن فرضيّاتها الواقعيّة. ورداً على سُؤال مفاده: «هل إنّ التدافع عند الطواف بسبب الازدحام يضرّ بالطواف؟» يُجيب السيّد فضل الله: «نحن نرى أنّ الإنسان عندما يدخل ناوياً الطواف، فإنّه ينوي أن يطوف كما يطوف الناس، ولذلك ففي رأينا أنّ طوافه مُجزٍ ولا إشكال فيه»[1].

وليس المقصود في النقطة التي أشرنا إليها آنفاً هو ليّ عنق

---

(1) السيّد محمّد حسين فضل الله، **المسائل الفقهيّة** العبادات، دار الملاك، بيروت، لبنان، ط1، 2009م، ص598.

النصّ لصالح الواقع، ولكنّ المقصود هو عدم الاستغراق في العناوين الفرضيّة التجريديّة بعيداً عن الواقع، حيث من الواضح أنّ النصّ الشرعي الذي يعالج قضايا واقعيّة، وخُوطب به أناس يعيشون ذلك الواقع، لا يُمكن تجريده إلى فرضيّات بعيدة كلّ البعد عن واقع الأمور.

وقد يعزو بعض الباحثين هذه المشكلة، ولا سيّما في مسائل الحجّ، إلى أنّ كثيراً من الفقهاء عندما ينطلقون من موقع الإفتاء فإنّهم لا يُمارسون الحجّ من ناحية عمليّة، بل ربّما لم يحجّ بعضهم أبداً في حياته.

وعلى كلّ حال، فليس من شكّ في المدى الذي يُمكن أن يلعبه الطابع الواقعي من دورٍ في عالم الإفتاء، الذي يكون المطلوب فيه تحديد طبيعة الموضوع الواقعي للحُكم، والذي قد يكون أحياناً من قبيل الموضوعات المستنبطة؛ كموضوع الغناء مثلاً، حيث نلاحظ أنّ السيّد فضل الله لا يفرّق في عالم الغناء بين قراءة القرآن أو العزاء وبين المجالات الأخرى؛ لأنّ المبدأ الغنائي واحدٌ في كلّ هذه المفردات في عالم هذا الفنّ؛ وهذا لا يُمكن للفقيه التغاضي عنه وهو يقرأ النصّ، أو يصنّف الروايات الواردة في هذا المجال.

وكذلك بالنسبة إلى المواضيع العاديّة؛ حيث يتصدّى السيّد لتحديدها نتيجة احتكاكه المباشر بالواقع، ولا سيّما لجهة بعض العناوين المتحرّكة، والتي قد تختلف باختلاف الأعراف والمجتمعات، كعنوان الهتك الذي قد يختلف تحديده عندما ينزل الفقيه إلى الواقع.

ولا يخفى أنّ الواقع مهمّ جدّاً لجهة تحديد مدى انطباق العناوين الثانويّة في موارد العناوين الأوّلية، كعناوين الاضطرار والحرج والضرر وما إلى ذلك، حيث من المهمّ أيضاً تحديد المسألة في المدى القريب والبعيد معاً.

## 5 ـ المُعطى العلمي

ليس من شكّ أن التطوّر العلمي الحديث قد ألقى بظلاله على كثير من المسائل الفقهيّة ووجهة مقاربتها من قِبل الفقيه، حيث طرح العلم الحديث على بساط البحث الفقهي كثيراً من المسائل المستجدّة، والتي لم تكن لتخطر في البال سابقاً، ما قد يعني غياب النصّ المباشر بالنسبة إليها بطبيعة الحال، وتبرز أمام الفقيه مشكلة محاولة إخضاع الموضوع الجديد للعناوين المطلقة الواردة في النصوص الشرعية، ما يطرح أيضاً مشكلة الإطلاقات ومداها الدلالي بنظر الفقيه.

ومن تلك العناوين ـ على سبيل المثال ـ: التلقيح الصناعي، أطفال الأنابيب، تنظيم النسل عن طريق بعض الوسائل الطبّية كاللولب وربط الأنابيب، والتشريح، والموت الدماغي، والتبرّع بالأعضاء البشريّة، والإيصاء بها بعد الموت، ومنيّ المرأة، عمليّات التجميل، والاستنساخ، وإثبات الهلال بالحسابات الفلكيّة أو الوسائل الحديثة، وغيرها من المواضيع الكثيرة.

ومما لا إشكال فيه أنّ العلم فتح الباب أمام فهم أدقّ للظواهر العلميّة من فهم الماضين؛ ما طرح أمام الفقيه إشكاليّة وجود بعض الروايات التي تثبت شيئاً أثبت العلم نفيه، أو تفسّر بعض الظواهر بتفسيرات ثبت خطؤها علميّاً، ما يقتضي إمّا تأويلها بحملها على محامل تبرّرها منطقيّاً بلحاظ المرحلة وثقافتها أو طبيعة المُخاطَب، عند إطلاق النصّ، أو باعتبار اصطدامها بالعلم مبرّراً لرفضها من أساسها، مع الإشارة إلى أنّ السيّد يفرّق في هذا الموضوع بين الحقيقة العلميّة وبين النظريّة العلميّة التي يُمكن أن ينفتح البحث العلمي مستقبلاً على ما يخالفها.

والمُتتبّع لنتاج السيّد الفقهي على هذا الصعيد يلمح تميّزه الكبير في بحث هذه المسائل، ومتابعتها، والرجوع إلى أهل الخبرة فيها. ويبرز السيّد كمتصدٍّ أوّل لبعض المواضيع ومقاربتها من خلال طبيعة المسألة وواقعيّتها، لا من خلال طريقة الإجابة على فرضيّات قد لا تمتّ إلى الواقع بصلة، ما أضفى على السيّد نوعاً من الاحترام في الأوساط العلميّة الحديثة، كونه لا يتعرّض للمسألة العلميّة إلا بعد أن يتعرّف عليها موضوعيّاً فيقاربها من موقع العالِم لها، المتميّز بمقاربته الفقهيّة لها.

ونطرح في هذا المجال مثالين:

**المثال الأوّل: بداية الشهور القمريّة**

أخذ السيّد فضل الله نظريّته الفقهيّة في موضوع بدايات الشهور عن أستاذه الخوئي، الذي استقرّ رأيه على أنّ القمر إذا ثبتت رؤيته في مكانٍ ثبت الشهر في كلّ مكانٍ يشترك مع بلد الرؤية في جزء من الليل، بحيث تكون ليلة الرؤية ليلةً واحدةً بالنسبة إلى هذه البلدان. وقد أضاف السيّد الخوئي إلى ذلك أنّ الرؤية البصريّة وسيلة من وسائل التحقّق من وجود الهلال في الأفق، وليس لها موضوعيّة بذاتها، ولذلك فمن الممكن افتراض وجود وسائل أخرى لتحصيل العلم بوجود هذا الهلال في الأفق، وبالتالي يكون الشهر قد بدأ فعلاً؛ ولكنّ السيّد الخوئي لم يعتمد على الحسابات الفلكيّة في حياته؛ ربّما لأنّ ذلك يتطلّب الاقتناع بتشكيلها هذا المستوى من الإثبات العلمي بوجود الهلال بنحوٍ قابلٍ للرؤية[1].

وقد كان الدور المميّز للسيّد فضل الله أنّه طرح المسألة على أساس دراسته لحجم ما توصّل العلم الفلكي إليه من دقّة في هذا

---

(1) السيّد فضل الله، **رسالة حول رؤية الهلال.**

المجال، بحيث فرضت نتائجه على النظريّة الفقهيّة التي تبنّاها السيّد؛ لأنّه ما دام العِـم بالهلال هو بداية الشهر، والعِلم يُثبت أدقّ ممّا تُثبته الرؤية البصريّة التي تكتنفها عوامل سلبيّة عديدة، فأصبح لزاماً على الفقيه أن يأخذ بهذا الطريق المستجدّ؛ بل لا يجوز له التنكّر له في هذا المجال

وللعلم، فإنّ السيّد فضل الله قد طرح مسألة بدايات الشهور القمريّة على أساس الولادة الفلكيّة للهلال، ثمّ عدل عنها للقول بلزوم الولادة ووصول الهلال إلى المرحلة التي يكون فيها قابلاً للرؤية بالعين المجرّدة لولا العوائق الخارجيّة، وصولاً إلى لزوم الولادة ووصوله إلى مرحلة قابليّة الرؤية ولو بواسطة الآلات المكبّرة[1]، ما قرّب المسافة بين البداية الشرعيّة للشهر القمري والولادة الفلكيّة

**المثال الثاني: الاستنساخ**

يقول السيّد فضل الله في حديثه عن حُكم الاستنساخ في وجهٍ من وجوه الاعتراض عليه، بأنّه تدخّل في شؤون الخالِق وهو يصدم العقيدة الدِّينية: «إنَّ الإنسان يُخلق من خلية، وهي تتوزع بين الزوجين: فالنطفة من الرجل وهي تشتمل على 23 من الكروموزومات والبويضة كذلك، كما تحدّث عنه أهل الاختصاص، وعندما تُلقح الويضة بالنطفة، يُصبح عدد الكروموزومات 46، وهو الرقم الذي يُمكن أن ينتج إنساناً، وهنا عندما نأتي للاستنساخ، نجد أن ما جاء به المستنسخون هو أنهم أخذوا خلية ناضجة تشتمل على الرقم 46، وفرّغوا البويضة ووضعوا فيها الخلية، وعليه، فالمسألة

(1) أنظر: **بيّنات**، موقع مكتب سماحة العلامة المرجع السيّد محمد حسين فضل الله، شبكة الإنترنت، تحت عنوان: http://arabic.bayynat.org.lb

لم تبتعد عما هو مألوف من القانون، وإن اختلف الشكل هنا وهناك. لقد استهدى الإنسان بقانون الخلق ولم يخلق، فالاستنساخ إذاً لا يصدم العقيدة الدينية، ولكنه قد يصدم المألوف في ما تعارف عليه الناس.

وأنا أرى أنَّ الذين يُمارسون الاستنساخ، اعتمدوا هذا القانون، وحاولوا أن يأخذوا خلية حيّة فاعلة كاملة، وأن يفرّغوا البويضة من محتواها من الكروموزومات، ليضعوا فيها محتوى هذه الخلية، فتعطي النتيجة نفسها التي تحصل خلال لقاء البويضة بالحيوان المنوي.

فالقانون إذاً ثابت، لكن الإنسان تحرّك من خلال التفاصيل. وبالتالي فلم يتحوّل الإنسان إلى خالق بل إلى مُنتج في الشكل على أساس القانون الذي وضعه الخالق.

على ضوء هذا الفهم، فإنّنا لا نرى أنَّ هذه القضيّة عمليّة خلق لتكون مُنافية للعقيدة الدينية؛ لأنَّ الخلق ينطلق من إبداع لقانون جديد، ومسألة الاستنساخ ليست إبداعاً لقانون، إذ لا خصوصية للنطفة والبويضة في عمليّة الولادة، بل إنَّ خصوصيتهما لجهة تكامل الخلية بالتقائهما. وانطلاقاً من ذلك، فإنَّ كلّ خلية فاعلة حيّة تختزن ما تختزنه البويضة والنطفة معاً، يمكن أن تكون أساساً لولادة الكائن الحي»[1].

ويؤكّد السيّد فضل الله في حوارٍ مع إذاعة أوروبا الموحّدة عدم وجود حدود أمام حركة العلم في اكتشافه، وإنّما في طبيعة استثمار الاكتشاف العلمي ما يُحيلنا إلى أخلاقيّات العلم، فلا يجد السيّد

---

(1) أنظر: بيّنات، تحت عنوان:

http://arabic.bayynat.org.lb/mbayynat/marjaa/istinsakh.htm

«أيّ مانع من أن يتطوّر البحث العلمي ليكتشف ويبدع، ولكن عمليّة الإنتاج العلمي لا بُدَّ أن تخضع للمصلحة الإنسانيّة العليا في طليعة حياته وعلاقاته وطبيعة انعكاسه سلباً أو إيجاباً على نموّ المجتمعات وتوازنها، لأنَّه لا يجوز أن تنتج إنتاجاً علميّاً يسقط التوازن الاجتماعي... ليس هناك مانع من أيّ إنتاج علمي، العِلم خيرٌ وليس شراً، ولكن تحريك العلم في الواقع هو الذي ينتج الخير والشر، تماماً كما هي الذّرة، التي كان اكتشافها في كلّ عناصرها اكتشافاً يُفيد الإنسان، ولكنَّ بعض النّاس يستعملون هذا الاكتشاف في ما يضرّ بمصلحة الإنسان، وما يُدمّر الإنسان، فليس الاكتشاف العلمي هو المشكلة، وإنّما الإنسان المفكّر بالشر هو المشكلة... والقضيّة تعيش في هذا الاتجاه»[1].

وقد يبدو هنا واضحاً أنّ المعطى العلمي لدى السيّد لا يقتصر على دراسة المستجدّات فحسب، بل إنّ السيّد يضع العلم في موقعه الطبيعي من منظومة العقيدة الإسلاميّة التي تُمجّد العقل والعِلم إلى الدرجة التي لا تجعل هناك حدوداً لحركته، سوى ما تفرضه الأخلاق على الإنسان تجاه ما يكتشفه؛ فالمسألة إذاً أخلاقيّة وليست مسألة تصادم للدِّين مع العلم، وفرق بين الأمرين.

## 6 ـ البُعد المجتمعي

ينظر السيّد إلى الفقه الإسلامي كإطار تشريعي منظّم للفرد والمجتمع، وهو بذلك يتجاوز فقه الفرد ليؤسّس لفقه المجتمع، حيث يُقصد بفقه الفرد هو الذي تتحدّد مجالاته وِفْقَ الإنسان في بُعده

---

(1) أنظر: **بيّنات**، حوار مع سماحة السيّد مع إذاعة أوروبا الموحّدة بتاريخ 23/ جمادي الأول/ 1422هـ، الموافق: 13/ 8/ 2001م.

الفردي من دون ملاحظة المسألة في بُعدها المُجتمعي، وهو ما قد يغفل عنه السائد من الحركة الفقهيّة، وربّما لا يستشعر البعض ضرورة التفكير في أصل أن يكون هناك فقه ذو طابع مجتمعي.

ففي معرض ردّه على الرأي الذي ذهب إليه البعض من «أنّ السعي للحكومة الإسلاميّة في غياب الإمام (عج) غير مشروع، حتّى لو كانت النتيجة تطبيق الإسلام على منهج أهل البيت؛ لأنّ ذلك يُمثّل اغتصاباً للمنصب الإلهيّ، باعتبار ما يروونه عن الأئمّة (ع) من أنّ كلّ راية ترتفع قبل قيام القائم فهي راية ضلال» يقول السيّد فضل الله: «إنّ هناك استغراقاً في المسألة الفرديّة للفقه، وفي المضمون الحرفي للروايات، مما جعل المسألة تعيش في حرفيّة المضمون بعيداً عن روحيّته وإيحاءاته. وهذا هو الذي جعلهم يؤكّدون الفراغ في مسألة الدولة الإسلاميّة في حالة الغيبة، ثمّ نراهم في الوقت نفسه يتحدّثون عن أنّ للفقيه إقامة الحدود في حال الغيبة من جهة الدليل الخاصّ، ومن جهة ارتباط الحدود بالمصالح العامّة، كما يتحدّثون عن مشروعيّة الجهاد بقيادة الفقيه من خلال أنّه القدر المتيقّن عند دوران الأمر بينه وبين غيره، لا من باب الولاية. إنّه المنهج التجزيئي في الطريقة الاجتهاديّة التي تحاول التفريق بين الموارد، ولا تعمل على اكتشاف القاعدة العامّة من خلال ذلك»[1].

وقد نجد أنّ السيّد قد حرّك منهجه الفقهي في بُعده المجتمعي في كثيرٍ من فتاواه السياسيّة، ومنها على سبيل المثال فتواه بحرمة التنازل عن أيّ شبرٍ من أرض فلسطين التاريخيّة[2]، أي فلسطين في

(1) **الفقيه والأمّة**، تأملات في الفكر الحركي والسياسيّ والمنهج الاجتهادي عند الإمام الخميني، آية الله العظمى السيّد محمّد حسين فضل الله، إعداد مصطفى الشوكي، دار الملاك، بيروت، لبنان، ط2، 2000م، ص81 ـ 82.

(2) يقول السيّد فضل الله في بيانٍ له: إنّ فلسطين، كلّ فلسطين، في حدودها =

حدود عام 1948م، ممّا تبتني عليه حُرمة بيع الأراضي والعقار منهم، مع أنّ المسألة ـ في الفقه الفردي ـ قد لا تتحرّك في هذا الإطار؛ إذ القاعدة الأوّليّة أنّ الإنسان مسلّط على ماله؛ ولكنّ النظر إلى المسألة من زاوية وجود الكيان الغاصب في قلب الأمّة، والأخطار المستقبليّة التي تأخذ أبعاداً كبيرة، قد يدفع إلى القول بأنّ التفكير في مثل هذه المسألة من خلال البُعد الفردي أمرٌ غير منهجيّ.. وكذلك الحال في مسألة تحريمه للتطبيع مع العدوّ الصهيوني[1].

وقد يجد المتأمّل في تعليقه على أحداث 11 أيلول الشهيرة، والتي حصلت في الولايات المتّحدة الأمريكية في العام 2001م، أنّها ممّا «لا يُوافق عليه شرع ولا عقلٌ ولا دين»[2]، هذا الاتجاه

---

= التّاريخيّة، هي أرضٌ عربيّة إسلاميّة، ولا يملك أحدٌ شرعيّة التّفريط في شبرٍ منها، مهما كانت الاعتبارات السياسيّة والدينيّة؛ لأنّ الاغتصاب في الإسلام غير قابلٍ للشّرعنة، مهما تقادم الزمن، ولأنّ تمكين الصّهاينة المحتلّين من أرض المسلمين، يمثّل تمكيناً لهم من السّيطرة على كلّ الواقع الإسلاميّ الذي لن يزيده الواقع الدوليّ إلا تهالكاً وسقوطاً وضعفاً، عبر سلسلة الضّغوطات والفتن التي ستضغط على الأمّة وتفتك بجسمها الذي لم يعد يخفى ما فيه من الوهن والمرض. راجع، بيّنات، موقع مكتب سماحة العلّامة المرجع السيّد محمد حسين فضل الله، شبكة الانترنت:

http://arabic.bayynat.org.lb/nachatat/bayan_13092009.htm

(1) راجع، **بيّنات**، المصدر نفسه.

(2) في جواب على سُؤال يقول: هل ترون أن العمليات التي حصلت في نيويورك في 11 أيلول (سبتمبر) وتسببت في قتل الأبرياء هي جهاد في سبيل الله كما قيل؟، يقول السيّد فضل الله: لقد كنت أول شخصية إسلاميّة دينيّة أعلنت رفض هذا العمل وأنه ليس جهاداً بالرغم من الخلفيات التي تكمن وراء هذه الأعمال في نفوس أصحابها، لأن مسألة أن نفجر ركاب أكثر من طائرة من دون أن تكون لهم علاقة بالمسألة من قريب أو بعيد، أو أن نقتل الناس الذين هم في المركز =

الفقهي الذي يُحاول أن يدرس المسألة بشموليّتها، بما لها علاقة بالواقع الإسلامي العام، وبحاضر الإسلام ومستقبله، وليس من خلال الجانب الفردي الذي قد يذهب في اتّجاهات أخرى.

## 7 ـ الشجاعة العلميّة

المتتبّع لبعض آراء السيّد فضل الله الاجتهاديّة، ينتهي بسهولة إلى تميز السيّد بشجاعته العلميّة التي لا تمنعه من إطلاق الفتوى والثبات عليها ما دامت تمثّل قناعةً علميّةً لديه، مهما كان الطرف المعارض لها، فنجده يُفتي بطهارة الإنسان ولا قائل به في حينه، ويعمل بالحسابات الفلكيّة لإمكانيّة رؤية الهلال مخالفاً بذلك السائد لدى المسلمين، وليس لدى المدرسة الفقهية الشيعيّة المعاصرة فحسب، وأفتى بعدم مانعيّة ما يكون من قبيل الأصباغ اللاصقة بالبشرة المانعة من وصول الماء إليها عند الوضوء والغسل، فلا يجب إزالته خلافاً للرأي السائد شيعيّاً وربّما سنّياً أيضاً، وأفتى بتحقّق الغروب بسقوط القُرص، فلا يجب انتظار غياب الحمرة المشرقيّة كما هو المشهور لدى الشيعة الإماميّة، وكذلك بإرث المرأة من الأراضي والعقارات

---

= التجاري العالمي لمجرد أننا نريد أن ندمر موقعاً من مواقع الاقتصاد الأميركي الضاغطة على الاقتصاد العالمي، فهذا عمل لا مبرر له، وقد قلت إنه لا يقبله عقل ولا شرع ولا دين.. إننا نختلف مع أميركا في السياسة، لكننا لا نواجهها بهذه الطريقة، فنحن ليست عندنا مشكلة مع الشعب الأميركي ولو كان هو الذي انتخب هذه الإدارة، لأنه لم ينتخبها من خلال عقدة في نفسه ضد دول الأرض الأخرى، ولكنه انتخبها من خلال قضاياه الداخلية. وهكذا نحن نملك قيمة إسلاميّة إنسانيّة ﴿...وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ أي لا يتحمل إنسان خطأ إنسان آخر، فالشعب الأميركي لا يتحمل مسؤولية الإدارة الأميركية، لذلك نحن نعتبر هذا العمل عملاً غير مبرر من الناحية الدينية. راجع: بيّنات، مصدر سبق ذكره.
http://arabic.bayynat.org.lb/nachatat/brovail.htm

تماماً كما يرث الرجل منها، حتّى أوجب الاستهجان والجدل في أوساط كثيرة.

ويرى المراقبون أنّ السيّد استطاع بثباته وشجاعته العلميّة أن يُشيع هذه الروح، ويدفع عدداً من العلماء إلى الاقتراب من وجهة نظره، كما لُوحظ جيّداً في مسألة اعتماد الحسابات الفلكيّة، حيث اقترب بعض العلماء من ذلك في الأخذ بالحسابات في خطّ نفي إمكانيّة الرؤية دون إثباتها، وقد تأثّر بذلك السنّة والشيعة معاً، حتّى أنّ نظريّة السيّد شاعت في أوساط الفلكيّين أيضاً.

وفي الختام نقول: إنّ ما تقدّم هو محاولة لاستكشاف العناصر التي تميّز بها منهج السيّد كُلاً أو بعضاً أو وجهةً، من الناحية الاجتهاديّة في الفقه؛ وليس من إشكالٍ أنّ هذا المنهج قد ألقى بظلاله على مُجمل شخصيّة السيّد فضل الله، ممّا شهدنا بعض جوانبه في تفكيره في المسائل العقيديّة. وربّما يحتاج الباحث إلى بذل المزيد من الجهد الأكثر تفصيلاً، ولا سيّما عندما تتداخل العناصر الاجتهاديّة لدى السيّد مع بعضها البعض.

# الفصل الثالث

# القرآن منهج حياة وحركة

## المنهج التفسيري عند السيّد محمد حسين فضل الله

محمد الحسيني(*)

**مقدمة:**

في هذه السطور نحاول تلمُّس المعالم الرئيسية لمنهج سماحة السيّد محمد حسين فضل الله (ره) من خلال جولة فكرية بحيثة في أفياء تفسيره (من وحي القرآن)، وذلك لتحديد آليات المفسِّر والوسائل التي اعتمدها في قراءة النص القرآني، ومحاولة المقارنة ـ إن أمكن ذلك ـ مع بعض التفاسير المشهورة.

«من وحي القرآن» هو الكتاب الذي سكب فيه السيّد فضل الله

---

(*) باحث وكاتب من العراق.

أفكاره وخلاصة رؤاه التي تدور حول القرآن وفي تفسير كلام الله تعالى.

ويقع تفسير «من وحي القرآن» في طبعته الثانية في أربعة وعشرين جزءً. وستزيد صفحاته وأجزاؤه في طبعته الثالثة، وذلك لأنَّ هناك زيادات كتبها السيّد المفسِّر لم تُنشر في الطبعة الثانية، واقتصرت الزيادات في الطبعة الثانية على الأجزاء ذات الأرقام (1 ـ 10).

وأفكار السيّد المُفسّر عبارة عن محاضرات في التفسير ألقاها على مجموعة من المثقفين، وكانت تهدف إلى خلق وعي قرآني يُركّز الوعي الإسلامي على قواعد ثابتة، وتجعل من الكتاب الكريم «القرآن» منهاج حياة وحركة. ولذلك لم يشأ السيّد المفسّر اعتبار تفسيره كتاب تفسير شأنه شأن غيره من التفاسير المعروفة.

ولذلك أسماه «من وحي القرآن»؛ لأنه كان بصدد الوقوف على إيحاءات القرآن الكريم، للتواصل معه واستنطاقه من المؤمنين.

ولكن، من وجهة نظري إن عدم اعتبار السيّد المفسِّر محاولاته في التفسير جزءً من حركة التفسير المألوفة، أعطت الانطباع للمتابعين بأنه لم يتوفر على التفسير بقدر ما كان يتوفر على البُعد الثقافيّ والفكري استهداءً بالقرآن. وإن لم يكن ثمة فرق بين الحالتين، إلّا أنّ الشائع في الأوساط العلمية قائم على مثل هذا الفرق المفتعل.

ومهما يكن من أمر، فقد عكف السيّد المفسّر على تجاوز هذه العقبة، في مراجعة جديدة لتفسيره «من وحي القرآن»، بما يجعله أحد أهم التفاسير في هذا القرن.

وبصدد تقييم تفسير «من وحي القرآن» كتب أحد أبرز المهتمين بعلوم القرآن وتفسيره: «من وحي القرآن ـ تفسير تربوي اجتماعي

شامل، ويُعدّ من أروع التفاسير الجامعة، ومن روح حركية نابضة بالحيوية الإسلاميّة العريقة انطلق فيه المؤلف، وهو السيّد محمد حسين فضل الله ـ من ألمع علماء المسلمين في القطر اللبناني ـ يعمل في إحياء الجو القرآني في كل مجالات الحياة المادية والمعنوية، نظير ما صنعه سيّد قطب في تفسيره «في ظلال القرآن» مضيفاً عليه تعاليم صادرة عن أهل البيت في تربية الجيل المسلم، ومتناسباً مع كل دور من أدوار الزمان.. ومن ثم غلب على التفسير الطابع التربوي ـ بما لكلمة التربية من معنى اصطلاحي ـ يتجسد في الارتقاء بالإنسان في كل مجالاته المختلفة، ويسعى إلى إحداث عمليّة التكيّف والتفاعل بين الكائن الأدمي وبيئته الطبيعية والاجتماعيّة لتحقيق خلافة الله في الأرض. وهكذا يمتاز هذا التفسير بأسلوبه الأدبي الرائع، مع المزج بينه وبين الأسلوب العلمي المتأدب النزيه، مما يجعل الكتاب رائعاً يجذب القارئ إليه جذباً ويجعله يتفاعل معه مغرماً به...»[1].

## من وحي القرآن: الوصف العام

في طبعته الثانية يُمكن وصف التفسير كالتالي:

- يفتتح السيّد المفسِّر السورة بوصف مُجمل يُحدد فيه المعالم الأساسيّة والأفكار والرؤى الرئيسية التي تتقوم بها وتُشير إليها الآيات التي تتكون وتتألف منها السورة.
- يُشير إلى معاني المفردات التي تفتقر إلى توضيح، كما هو شأن التفاسير المشهورة التي دأبت على المنهج المذكور. ولم يكن

(1) محمد هادي معرفة، **التفسير والمفسرون**، طبعة الجامعة الرضوية للعلوم الإسلاميّة، مشهد، ج2 ص 474.

السيّد المفسِّر يُشير إلى معاني المفردات في الطبعة الأولى.

- وقف السيّد المفسِّر عند أسباب النزول في الآيات التي ورد بخصوصها شيء من الأخبار مما تناقله الرواة، وهو في الغالب يُسجل ملاحظاته عليها في تفسيره.

- حرص السيّد المفسِّر على تتبع آراء المفسرين، وخصّ الروّاد والمشهورين منهم، ومن له رأي خاص جدير بالتأمل والدراسة، ولم يَفُته تسجيل ملاحظته بالموافقة أو المخالفة عليهم.

وقد توقّف كثيراً عند تفسير «الميزان في تفسير القرآن» للمفسّر العلّامة الفيلسوف السيّد محمد حسين الطباطبائي، وذلك لأنه ـ من وجهة نظر السيّد فضل الله ـ «من أفضل التفاسير الحديثة ثراءً وتنوعاً فكرياً وتفسيرياً»[1] ولذلك حرص السيّد فضل الله على «درس بعض أبحاثه درساً نقدياً بنّاءً على مستوى أسلوب التفسير أو مواد الفكر»[2] دون أن يعني ذلك التقليل من شأن التفاسير الأخرى، وستأتي الإشارة إلى مصادره في التفسير إليها.

- دأب السيّد فضل الله على ربط الحاضر بالماضي من خلال تفعيل القرآن الكريم في حياة الإنسان المسلم وتلمُّس الحلول من خلال القراءة الواعية لأزمات المجتمع الإنسانيّ مما أشار إليه القرآن الكريم. ولذلك حرص على وضع عنوان بارز مثل: ماذا نستوحي من هذه القصة؟ أو ما أشبه ذلك[3].

---

(1) **من وحي القرآن**، ج1 ص 20.

(2) المصدر نفسه، ج1 ص 20.

(3) المصدر نفسه، 4 صفحات 73، 106، 112، 217 وج15 صفحات 93، 100، 109، 143، 284 وج14 صفحات 41، 71 وج17 ص 233.

- على الرغم من غلبة الطابع التربوي ـ الحركي الذي كرّسه السيّد فضل الله في تفسيره لاستيحاء القرآن واستنطاقه، فقد ضمّ تفسير «من وحي القرآن» أبحاثاً مهمة وعميقة ومتنوعة وعلى مستويات عدة:

**ـ البحث العقائدي:**

حيث عالج السيّد المفسِّر أهم الأبحاث العقائدية مثل:

- المُعجزة.
- النبوة ودور الأنبياء، وموقع الأنبياء في الفكر الإسلامي من خلال القرآن.
- العصمة وما يتصل بها من تفاصيل.
- ما ادُّعِي وقوعه للأنبياء والأوصياء.
- الشفاعة وتكييفها.
- فضلاً عن عدد كبير من الاعتقادات التفصيلية، التي ترد الإشارة إليها في القرآن الكريم وعالجها المفسرون.

**ـ البحث الفقهي:**

وإن لم يُكْثِر المفسرون البحث الفقهي التفصيلي في التفسير ـ عدا المخصص منها لما يُعرف بالتفسير الفقهي ـ فقد حرص السيّد فضل الله على البحث ولو تفصيلاً أو إجمالاً فقهياً لعدد من المسائل الفقيهة من قبيل:

- البحث في تكييف عمل المصارف واتصاله بالربا، كما يبدو ذلك في مناقشاته لرأي الدكتور معروف الدواليبي.
- تحريم المأكول والمطعوم ومعالجة الحصر الوارد بالمحرمات الأربعة.

- الحجاب وستر المرأة، وأحكام النّظر والسِّتر.
- دُخول المساجد، والمنع من دخولها للمحدث بالأكبر.
- الغناء والاستدلال على تحريمه بالقرآن وعلاقته بالاستدلال على الحرمة بالسُّنة.

**- البحث الفكري:**

وهو الأهم والأكثر عُمقاً وتفصيلاً، خصوصاً وأنَّ السيّد المفسِّر هو الأبرز على الساحة الفكرية والثقافيّة بلا منازع في هذا المجال، ولذلك جاءت أفكاره في هذا المجال على درجة كبيرة من المصداقية والدِّقة والاتزان.

وقد ظهر ذلك في معالجاته الكثيرة ولأهم القضايا والأكثر حساسية وإشكالية، كما في الحوار وأسلوب مواجهة الآخر، وموقع الآخر في الفكر الإسلامي، ودور الإنسان وموقعه في البناء الحضاري عموماً، ومركز المرأة ودورها في المجتمع، والإجابة عن التشريعات الإسلاميّة التي تُوحي بالسلبية.

كما عالج قضايا الحرّية والإكراه والقهر، فضلاً عن معالجاته المتنوعة في تفسير بعض التشريعات من قبيل الموقف من الارتداد، والموقف من تشريع عقوبة الإعدام..

ويُمكن القول: إنَّ الأبحاث التي تندرج في الإطار الفكري لا يُمكن للباحث حصرها ولا تسع الإشارة إليها، لأنها كثيرة جداً، وقد دأب السيّد المفسِّر على معالجتها كلما سنحت له الفرصة وهو بصدد ما يُمكن أن يكون مناسباً للتفسير وعلى صلة به ومما يتَّصل بالقرآن الكريم.

**- علوم القرآن:**

لقد عالج السيّد المفسِّر عدداً مما يندرج تحت ما يُعرف بعلوم

القرآن، من قبيل: النَّسخ، صيانة القرآن من التحريف، التأويل، المُحكم والمتشابه، القصة في القرآن...

## مصادره في التفسير:

بالرجوع إلى مصادر تفسير «من وحي القرآن» يُمكن تصنيفها إلى:

- **المصادر الحديثية**: والمقصود بها المصادر التي تعنى بالرواية والخبر، سواء ما كان منها مروياً من طرق أهل البيت (ع) أو رُواتهم، أم ما كان منها مروياً عن أهل السنّة...

**ومن هذه المصادر:**

- الكافي، محمد بن يعقوب الكليني (ت 328 هـ).
- علل الشرائع، علي بن الحسين الصدوق (ت 381 هـ).
- معاني الأخبار، علي بن الحسين الصدوق.
- أمالي الصدوق، علي بن الحسين الصدوق.
- المحاسن، أحمد بن محمد بن خالد البرقي. (من علماء القرن الثاني الهجري).
- عيون أخبار الرضا، علي بن الحسين الصدوق.
- تهذيب الأحكام، محمد بن الحسن الطوسي (ت 460 هـ).
- مناقب آل أبي طالب، محمد بن علي ابن شهر آشوب (ت 588 هـ).
- الاحتجاج، أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي.
- تفسير القرآن. «تفسير القمي»، علي بن إبراهيم القمي (من علماء القرن الثالث الهجري).

- تفسير القرآن، «تفسير العياشي» محمد بن مسعود بن عيّاش (من علماء القرن الثالث الهجري).
- البُرهان في تفسير القرآن، هاشم البحراني (ت 1107 هـ).
- نور الثقلين، عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي (ت 1112 هـ).
- صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد (ت 256 هـ).
- الدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين السيوطي (ت 911 هـ).
- أسباب النزول، أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري.
- تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة (الوسائل) محمد بن الحسن الحر العاملي (ت 1104 هـ).
- بحار الأنوار، محمد باقر المجلسي.
- **المصادر التفسيرية**: ونعني بها ما كان يندرج في تفسير القرآن، مما كان ينتمي إلى مدرسة أهل البيت (ع). أو مدرسة أهل السنة:
- جامع البيان في تفسير القرآن الكريم، محمد بن جرير الطبري (ت 310 هـ).
- الكشاف في تفسير القرآن، أبو القاسم محمود الزمخشري (ت 1144 هـ).
- مُعجم مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني (ت 502 هـ).
- الجامع لأحكام القرآن «تفسير القرطبي»، أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (ت 671 هـ).

- التفسير الكبير «تفسير الفخر الرازي»، محمد بن عمر بن حسين المشهور بفخر الدين الرازي (ت 606 هـ).
- المنار في تفسير القرآن، محمد رشيد رضا (ت 1935م).
- مجمع البيان، أبو علي الفضل الطبرسي (ت 548 هـ).
- البيان في تفسير القرآن، أبو القاسم الخوئي (ت 1413 هـ).
- الكاشف في تفسير القرآن، محمد جواد مغنية (ت 1399 هـ).
- تفسير القرآن الكريم، محمود شلتوت.
- في ظلال القرآن، سيّد قطب.
- الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي (ت 1400 هـ).
- الأمثل في تفسير القرآن، ناصر مكارم الشيرازي (معاصر).

وهناك مراجع ومصادر أخرى كثيرة، اكتفينا بالإشارة إلى المهم منها والأكثر شهرة في الأوساط العلمية.

ويَحْسُن أن نُشير إلى الشخصية العلمية المستقلة للسيد المفسِّر تجاه اجتهادات المفسرين، إذ برز الطابع الشخصي بوضوح في موقفه من الاجتهاد والآخر في مناقشة الآراء والاجتهادات تأييداً أو نقضاً، وفقاً لما يرتأيه من مقاييس ومعايير علمية تحكم البحث المعرفي والعلمي.

ولذلك تجلّت أفكاره وآراؤه بقوةٍ، ودونما تقليد أو تبعية ذاتية، لهذا الاتجاه أو ذاك.

وهو ما يُفسِّر قلّة مصادره قياساً لموسوعات تفسيرية أخرى، إذ لا يعتد السيّد فضل الله بالتحشيد بقدر ما يعتد بالفكرة ومدى صحتها من وجهة نظره، فضلاً عن المزيَّة التي بصمت تفسيره، وهي صفة

غلبة البُعد الحركي الذي يُعنى بتثوير القرآن الكريم ومفاهيمه في حياة الناس، مما يكشف عن اعتداد السيّد فضل الله بهذا البُعد على حساب الوجوه الفنية التي يُعنى بها بعض المفسرين.

## التفسير من وجهة نظر السيّد فضل الله:

التفسير - كعلم - يُعنى بالقرآن الكريم، بوصفه كلاماً لله تعالى من حيث البحث عن مدلول اللفظ، وعن إعجاز القرآن الكريم ومناحي إعجازه المختلفة، وعن أسباب نزول آياته، وعن الناسخ والمنسوخ منه، والخاص والعام، والمُقيد والمطلق، فضلاً عن البحث في دوره لهداية البشرية وبناء المجتمع الإنساني، ويُمكن أن نجمله في: إيضاح مراد الله تعالى من كتابه العزيز.

وقد بدأ علم التفسير على يد النبي الأكرم محمد (ص) وهو يُعلّم المسلمين ما نزل عليه من كلام الله تعالى، فيما خصّ الإمام علياً (ع) بتعليم خاص، باعتباره الحُجة من بعده على المسلمين وخليفته عليهم، ليتعاهد كتاب الله بالحفظ هو والأئمة (ع) من بعده.

ثم تصدّى العلماء من الرواة وغيرهم - على اختلاف طبقاتهم - وصولاً إلى الزمن الحاضر للعناية بكتاب الله تعالى شرحاً وإيضاحاً، وفق مناهج مختلفة إلى درجة بلغت معها كُتب التفسير المئات إن لم يكن الآلاف.

وإن كان قد اختلف العلماء في مدى شُمول (التفسير) لحمل اللفظ على معناه الظاهر سواء كان ظهوره بسيطاً أو معقداً، فإنهم لم يختلفوا في انطباق التفسير على اكتشاف المعنى الذي لا يقتضيه الاستعمال اللغوي بطبيعته، أي المعيَّن بالدليل الخارجي.

لكن ما استبعده العلماء من التفسير هو الظهور البسيط الذي

يتبادر إلى الذهن دونما جُهد وبذل عناية، وإن كان يُمكن شموله للظاهر ظهوراً بسيطاً بلحاظ الاختلاف المعرفي للأشخاص، لأنه قد يكون ظاهراً عند البعض، وقد لا يكون ظاهراً عند آخرين، فيحتاج إلى البيان والإيضاح، فيصدق عليه التفسير، فيما اختلفوا في الظهور المعقّد المتكوّن من مجموعة ظهورات متفاعلة ليكون مشمولاً بالتفسير عند بعضهم دون البعض الآخر.

وقد يتجاوز المفسّر تفسير اللفظ إلى تفسير المعنى، فإنّه قد يكون اللفظ واضح المعنى، ولكنه غير واضح على مستوى المعنى نفسه، كما في (اللوح) و(القلم) و(العرش) وغير ذلك مما ورد في الكتاب الكريم، مما يُراد معرفة مصداقه الخارجيّ إن أمكن ذلك.

## المشروعية:

لا شك أنَّ عمليّة التفسير عمليّة مشروعة، وهي تندرج في إطار ما أسماه القرآن نفسه بـ «التدبّر»، وهو ما حدَّثت به السّنة القطعية أيضاً.

وسيأتي أنَّ عمليّة «التدبّر» والفهم لا تتوقف على ضمائم خارجيّة عن القرآن ـ على حدّ تعبير السيّد الطباطبائي ـ بل إنّ القرآن يفي بعضه بتفسير بعضه الآخر، وإذا كان ثمة حاجة للرجوع إلى أخبار أهل البيت (ع) فإنها وردت في مقام التعليم والإرشاد.

ولذلك يلزم المفسِّر أن يتأمل هذه الأخبار ويسترشد بها في إطار عمليّة تفسير كتاب الله الكريم.

وعليه فإنَّ ما دلّ على مرجعية أهل البيت (ع) لا يُنافي هذه المقولة؛ لأنَّ مرجعيتهم بما هي «عِدل» للقرآن الكريم، تعني أنَّ القرآن حُجة مستقلة وهم «عِدل» له، من حيث إنه دلّ على حُجية

قول الرسول (ص)، الذي دلّ قوله (ص) على حجية قولهم، وأنهم المرجع بعده.

وعليه، فلا مانع من تفسير القرآن الكريم، بل إنّ تفسيره والتأمل فيه والتدبر بمعانيه والاستهداء بنوره واجب على المسلمين، وهو ما يفسّر اهتمام المسلمين على اختلاف مذاهبهم بالقرآن الكريم وتفسيره، وهو ما يكشف عن سيرة مُتشرعية يُمكن أن تُنسب إلى الشريعة نفسها وإلى تعاليم أئمة المسلمين (ع).

ومع ذلك، فقد حاول بعض المفسرين أن يُعطي لقضية التفسير بالرأي ومفهوم الرأي دائرة أوسع، بحيث تشمل كل جُهد يمارسه الإنسان الباحث والمفسِّر العالم في فهمه للقرآن الكريم، ويفترض بأنَّ هذه النتائج هي (رأي) لأنّه انتهى إليها من خلال جُهده ونظره، ومن ثمّ يكون مصداقاً لذلك الحديث «من فسَّر القرآن برأيه فقد هوى».

وبهذه الطريقة يُحاول هذا البعض أن يعطّل البحث في القرآن الكريم وتفسيره، ويقول بأنّ الشيء الوحيد الذي يُمكن الاعتماد عليه في تفسير القرآن إنّما هو النصوص الواردة عن المعصومين.

وبغضّ النظر عما تستوجبه هذه المقولة من تعطيل لعملية التفسير والاستفادة من القرآن الكريم، فإنها غير صحيحة وليست صائبة لأنها ترتكز على تفسير خاطئ لما يُراد من (الرأي) مما وردت الإشارة إليه في الروايات.

ولأجل أنَّ طريقة التفسير في حدود المأثور غير وافية بمتطلبات الإنسان المسلم، وليست قادرة على تفعيل القرآن في حياته بما هي عمليّة تفسير لفظي، فقد تعطّلت عن التقدم بالتفسير وجمّدت النصوص في القوالب اللفظية، ولم يكن أي دور للاجتهاد المُبدع

وراء المدلول اللغوي واللفظي، في وقت دلّت الروايات على أن طاقات القرآن الكريم لا متناهية وأنها لا تَنفد ـ كما دل على ذلك القرآن ـ وبذلك تكون الطريقة المُثلى للتفسير هي طريقة الاستنطاق على حدِّ تعبير الشهيد الصدر ـ وهو مما ورد في السّنة والروايات ـ في محاولة هادفة لتوظيف النص القرآني في سبيل الكشف عن حقيقةٍ ما من الحقائق الكبرى في الحياة[1].

على أنَّ هذا المفهوم ـ الاستنطاق ـ لا يعني التفسير بمعناه الاصطلاحي بما هو تفسير وكشف للمدلولات القرآنية، بل يتجاوزه إلى محاورة القرآن واستكشاف نظريّة الإسلام بشكل عام من القرآن الكريم بما له من قيمومة على الحياة الإنسانية.

ونجد هذا المفهوم في تعبيرات السيّد فضل الله، فيما أسماه بالاستحياء، مما سنشير إليه لاحقاً، وهو الذي طبع أسلوبه في التفسير، في محاولة لتفعيل القرآن الكريم في حياة المسلمين.

وفي شرح أسلوبه التفسيري يقول السيّد فضل الله: «التفسير الذي يُمكن أن ننطلق فيه إنه إيحاءات القرآن.. فالكلمة القرآنية ليست مجرد كلمة لها معنى في القاموس. (لأنَّ) كل كلمة تحمل في كل تاريخ استعمالاتها الكثير من الإيحاءات، ولذلك تستطيع في كلمة واحدة أن تكتبَ ما شاء الله من الإيحاءات، لأنَّ إيحاءات الكلمة غير معنى الكلمة. من هنا، أعتقد أنه يجب أن نستوحي القرآن كما كان الأئمة (ع) يستوحونه. فالإمام الباقر (ع) عندما يتحدث عن الآية القرآنية ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًاۚ﴾ يقول (ع): تأويلها الأعظم: من نقلها ـ أي النفس ـ من ضلال إلى هدى»،

---

(1) محمد باقر الصدر، **المدرسة القرآنية**، ط2، دار التعارف، بيروت، 1981، ص 14 حتى ص 23.

وهذا لا يعني أنّ الإمام (ع) فسَّر كلمة الحياة بالهدى، وفسَّر كلمة الموت بالضلال، بل استوحى ذلك: أنك إذا أحييت إنساناً من ناحية مادية منعته من الموت وأنقذته، كنت كمن أحيا الناس جميعاً، لأنك ركّزت مبدأ الحياة.. والإمام (ع) تجاوز المعنى المادي وانطلق في إيحاءات المعنى في الضلال والهدى، في الجهل والعلم، ولذلك أقول: لا تفهموا القرآن من خلال القاموس، وإن كان للقاموس دوره، افهموا القرآن من خلال حركة الحياة»[1].

وفي هذا الإطار نفسه كتب الإمام الخميني: «ومن الحُجب المانعة من الاستفادة من هذه الصحيفة النورانية ـ يعني القرآن الكريم ـ: الاعتقاد بأنه ليس لأحد حق الاستفادة من القرآن الشريف إلّا بما كتبه المفسرون أو فهموه. وقد اشتبه على الناس التفكّر والتدبر في الآيات الشريفة بالتفسير بالرأي الممنوع، وبواسطة هذا الرأي الفاسد والعقيدة الباطلة جعلوا القرآن عارياً من جميع فنون الاستفادة واتخذوه مهجوراً بالكلية، في حال أن الاستفادات الأخلاقيّة والعرفانية لا ربط لها بالتفسير فكيف بالتفسير بالرأي...»[2].

## المفسِّر: شروط عامة

لكي يُمارس المفسِّر مهمته ووظيفته في إيضاح كلام الله تعالى. والكشف عن مراده، لابد أن يتوفر على عدة شروط تشكّل الضمانة الأساسيّة لنجاح مهمته وعدم التورط بأخطاء جسيمة.

---

(1) السيّد فضل الله، **للإنسان والحياة**، حوار السيّد شفيق الموسوي، بيروت، دار الملاك، ص 310.

(2) الإمام روح الله الخميني، **الآداب المعنوية للصلاة**، ترجمة السيّد أحمد الفهري، ط2، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1986، ص333.

**الشرط الأول:**

يجب أن يتوفر المفسِّر على مستوى رفيع من الاطلاع على اللغة العربيّة ونظامها، لأنَّ القرآن جاء وِفْق هذا النظام، لكن القدر اللازم توفره من هذا الشرط في تفسير القرآن يختلف من جانب إلى آخر، فقد لا يحتاج التعمق في أسرار اللغة العربيّة في الجوانب الفقهية بالدرجة نفسها التي يحتاجها في دراسة الفن القصصي في القرآن.

وفي توضيح هذا الشرط يُؤكد السيّد فضل الله أنَّ «من يُريد أن يفهم القرآن يحتاج إلى ثقافة أدبية واسعة منفتحة على عُمق الأساليب الأدبية في فهم المضمون هنا وهناك، ولا يُمكن أن تفهم القرآن من خلال القاموس، لأنَّ القاموس، قد يضيء لك معنى الكلمة في بعض الاستعمالات، ولكنه لا يُعطيك حركية الكلمة في المضمون الفكري الذي يحتاج إلى الكثير من وعي الأسلوب ووعي القاعدة»[1]، ولذلك يتجاوز فهم القرآن مرحلة فهم الكلمة في القاموس وإن كان للقاموس دوره.

ولذلك نبّه السيّد فضل الله على ضرورة الابتعاد عن الفهم الحرفي ـ القاموسي للكلمة في مجال التفسير ـ حيث أشار في موارد عديدة إلى ذلك، وبالتحديد في مسألة ما عرف بتجسّم الأعمال يوم القيامة وحضورها في صورة حسية معنية، مما استفيد من بعض الآيات كما في قوله تعالى: ﴿وَوَجَدُواْ مَا عَمِلُواْ حَاضِرًاۗ﴾ **[الكهف: ٤٩]**. وغيره، فكتب السيّد فضل الله معلِّقاً على ذلك: «إننا نتصور أنّ الفكرة في بُعدها القرآني من الاستغراق في حرفية النص بعيداً عن الأسلوب البلاغي الذي يتميز به القرآن في عمليّة التخييل الذِّهني الذي يوحي

---

(1) فضل الله، **الندوة**، ط/ 1، بيروت، دار الملاك، 1998م، ج3، ص428.

بالمعنى كما لو كان في عالم الحس، ليزيده عمقاً في الفكر وليتمثله الإنسان في صعيد النتائج الحاسمة كما لو كان ماثلاً أمامه»[1] كما أشار إلى أنّ «الفهم الحرفي للكلمة يبتعد عن البلاغة اللفظية في آيات القرآن»[2]. وبذلك يبتعد المفسّر عن المراد والمقصود.

**الشرط الثاني:**

لا بد للمفسِّر أن يُحاول ـ إلى أكبر درجة مُمكنة ـ الاندماج كلياً في القرآن الكريم عند تفسيره، ويعني ذلك أن يدرس النص القرآني ويستوحي معناه دون تقييد مُسبق باتجاهٍ معيّن غير مستوحى من القرآن نفسه.

وبكلمة أخرى يفترض في المفسِّر أن لا يعمد إلى تفسير القرآن وهو مُعبأ بمواقف مسبقة تجاه النص، فيحاول أن يُقسر النص ويطوّعه باتجاه متبنياته الفكرية، بل يجب أن يتصدّى إلى التفسير وهو مجرد ـ مهما أمكنه ذلك ـ من آثار الإنحياز الفكري والعاطفي لمتبنياته وأفكاره ومذهبه، وعندئذٍ يكون النص القرآني القاعدة الفكرية والإطار المذهبي الذي يستهدى بدلاً من أن يكون ملحقاً لهذا الاتجاه أو ذاك.

وفي هذا الصدد كتب السيّد فضل الله: «... ولهذا فإنّنا نُحاول ـ هنا أن نسجّل تحفظاً على الكثير من الأحكام المسّبقة التي تحاول تطويق النص القرآني ببعض الاستبعادات الذاتية.. فإنّنا نلاحظ أن تصورنا لشخصية الأنبياء يبدأ من القرآن، فيما يحدثنا عنهم من أحاديث ويسبغه عليهم من صفات، فهو المصدر الأساسي الأمين

---

(1) **من وحي القرآن**، ج5، ص 331.

(2) المصدر نفسه، ج10، ص 30.

الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه...»[1]. وعندئذٍ سيكون النص القرآني هو المعيار الذي تُعرض عليه الأفكار والخواطر والاحتمالات لا العكس.

وقد سجّل السيّد فضل الله تحفظه على بعض الاتجاهات التي صنعت للأنبياء صورة غير متطابقة مع الجو القرآني ورأى فيها «انحرافاً عن الخط القرآني الذي يرسم للناس في دراستهم لشخصية النبي»[2].

**الشرط الثالث:**

أن يتوفر المفسر على «منهج عام» للتفسير، يُحدد في ضوئه طريقته في التفسير، من حيث اعتماده على الظهور، واعتماده على الروايات والتراث الإخباري في حقل التفسير، ومن حيث اعتماده على القرائن العقلية وغير ذلك مما له دخل في تحديد المراد والمقصود.

ولذلك يجب أن يُنظر إلى أفكار المفسرين ونتائج تأملاتهم في إطار هذه الآليات، وفي ضوء مناهجهم العامة، بعيداً عن المناقشات العاطفية أو التي تستدعي إثارة العاطفة، أو الانسياق مع الأُنس الذهني ببعض الأفكار والمقولات التي ربما لم تثبت.

## الملامح العامة لمنهجه في التفسير

بصدد تحديد الملامح العامة لمنهج السيّد فضل الله في التفسير

---

(1) المصدر نفسه، ج10، ص 166.

(2) المصدر نفسه، ج9، ص 114.

ومن خلال قراءة تفسيره «من وحي القرآن»، تبدو للباحث أربع ركائز تشكِّل أهم العناصر التي يقوم عليها منهجه في التفسير، وهي:

1 ـ استقلالية القرآن.

2 ـ الظهور القرآني.

3 ـ السياق القرآني.

4 ـ الاستيحاء.

## أولاً: استقلالية القرآن

ونعني بالعنوان المشار إليه آنفاً أنَّ القرآن الكريم (نص) يُمكن فهم المراد من ألفاظه وتحديد معناه، من دون الرجوع ـ من حيث المبدأ ـ إلى نص آخر، لأنه نص مستقل بذاته.

وبإزاء هذه المقولة تقف مقولة أخرى تعتبر القرآن (نصاً) لا يمكن فهمه والتعرف عليه ما لم يرجع إلى نص آخر أو مرجع آخر يُحدد المراد منه ويفك رموزه ومغاليقه.

وقد اعتمدت هذه المقولة على ما رُوي من تحريم التفسير بالرأي أو ما يقرب من ذلك.

وفي إطار المروي عن أهل البيت (ع) يُمكن أن نشير إلى طوائف ثلاث استُند إليها في دعم هذه المقولة، أعني الأخيرة.

**الطائفة الأولى:**

وهي مجموعة الروايات الدالة على اختصاص الأئمة بفهم القرآن الكريم ـ وأنه ـ أي القرآن ـ لا يفهمه إلّا من خُوطب به، وهم الأئمة المعصومون (عليهم السلام). فقد روي عن زيد الشحّام عن الباقر (ع):

«... ويحك يا قتادة! إنَّما يعرفُ القرآن من خُوطب به..»[1].

وفي رواية المعلى بن خنيس عن الصادق (ع): «... أنه ليس شيء أبعد من قلوب الرجال من تفسير القرآن...»[2]. وروايات قريبة من ذلك.

وهي روايات إن تمّت ـ سنداً ودلالة ـ فهي دالة على إسقاط الدلالات القرآنية، ولا يكون القرآن ـ عندئذٍ ـ حُجة في شيء، بل لابد من الرجوع إلى الأئمة (ع) الذين خُوطبوا بالقرآن واختصوا بفهمه لتوضيحه للناس وتحديد مراد الله تعالى.

**الطائفة الثانية:**

وهي عبارة عن الروايات الدالة على حُرمة الاستقلال في فهم القرآن واستنباط الحلال والحرام من آياته، بل يلزم الرجوع في ذلك إلى الأئمة (ع).

**الطائفة الثالثة:**

وهي الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي، إلى درجة اعتبر معها كما في بعض الروايات أنَّ «من فسّر القرآن برأيه وأصاب الحق فقد أخطأ» فضلاً عن حُرمة التفسير الذي لا يُصيب المعنى والمراد.

إلّا أنَّ ما استدل عليه من الروايات على اختلاف ألفاظها واتحاد مضامينها في الجملة غير تام ولا يمكن أن يَسْلَمْ من النقض، سواء من حيث التشكيك في صحة أسانيد هذه الروايات، أم في سلامتها من حيث الدلالة، بل إنَّ بعضها أجنبي عن إثبات المطلوب، كما هو في

---

(1) الحر العاملي، محمد بن الحسن، **وسائل الشيعة**، كتاب القضاء، باب 13 من أبواب صفات القاضي، حديث رقم 25.

(2) المصدر نفسه، حديث رقم 38.

الطائفة الثانية من الأخبار؛ إذ إنها صحيحة سنداً في الجملة ومضموناً أيضاً، ولكنها أجنبية لجهة عدم الخلاف بين العلماء في حُرمة التفسير واستنباط الحلال والحرام من دون الرجوع إلى الروايات[1].

ولذلك اتّفق مُعظم العلماء المسلمين على اختلاف مذاهبهم على جواز التفسير من دون الرجوع إلى نص آخر، ما لم تكن هناك ضرورة لذلك لتحديد المراد، كما في حالة الإجمال أو احتمال التخصيص والتقييد...

وفي هذا الإطار كتب الشيخ الطوسي (ت 460 هـ) في مقدمة كتابه «التبيان في تفسير القرآن» محدداً موقفه النظري من هذه المسائل: «واعلم أنَّ الرواية ظاهرة في أخبار أصحابنا بأنّ تفسير القرآن لا يجوز إلّا بالأثر الصحيح عن النبي (ص) وعن الأئمة (ع) الذين قولهم حُجة كقول النبي (ص)، وأنَّ القول فيه بالرأي لا يجوز. وروى العامة ذلك عن النبي (ص) أنه قال: «من فسّر القرآن برأيه وأصاب الحق فقد أخطأ». وكره جماعة من التابعين وفقهاء المدينة القول في القرآن بالرأي: كسعيد بن المسيب وعبيدة السلماني، ونافع، ومحمد بن القاسم، وسالم بن عبد الله، وغيرهم. وروي عن عائشة أنها قالت: لم يكن النبي (ص) يُفسر القرآن إلّا بعد أن يأتي به جبرائيل (ع). والذي نقول في ذلك: إنه لا يجوز أن يكون في كلام الله تعالى وكلام نبيه تناقض وتضاد. وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[2] وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾[3]

---

(1) للتوسع انظر كتابنا: **مطارحات في قضايا قرآنية**، دار الملاك، بيروت، ط1، 2000م، ص61، وما بعدها.

(2) سورة الزخرف: الآية 3.

(3) سورة الشعراء: الآية 195.

وقال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾[1]، وقال: ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[2]. وقال: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾[3]. فكيف يجوز أن يصفه بأنه عربيّ مبين، وأنه بلسان قومه، وأنه بيان للناس ولا يفهم بظاهره شيء؟ وهل ذلك إلّا وصف له باللغز والمعنى الذي لا يفهم المراد به إلّا بعد تفسيره وبيانه؟ وذلك منزه عن القرآن. وقد مدح الله أقواماً على استخراج معاني القرآن فقال: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ وقال في قوم يذمهم حيث لم يتدبّروا القرآن، ولم يتفكروا في معانيه: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ﴾[4].

وقال النبي (ص): «إني مخلّف فيكم الثّقلين، كتاب الله وعترتي أهل بيتي» فبيَّن أن الكتاب حُجة، كما أن العترة حُجة، فكيف يكون حُجة ما لا يُفهم منه شيء؟ وروي عنه (ص) أنه قال: «إذا جاءكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فاقبلوه، وما خالفه فاضربوا به عرض الجدار». وروي مثل ذلك عن أئمتنا (ع). فكيف يُمكن العرض على كتاب الله، وهو لا يُفهم منه شيء؟ وكل ذلك يدل على أنَّ ظاهر هذه الأخبار متروك...»[5] ثم يحاول الشيخ الطوسي الجمع بين هذه الأخبار وبما لا يتناقض مع كون الكتاب العزيز واضحاً بيّناً يمكن فهمه من دون توقفه على الرجوع إلى مرجع آخر ونص آخر.

وفي هذا السياق نفسه كتب السيّد محمد حسين الطباطبائي

---

(1) سورة إبراهيم: الآية 4.

(2) سورة النحل: الآية 89.

(3) سورة الأنعام: الآية 38.

(4) سورة محمد: الآية 24.

(5) الطوسي، محمد بن الحسن، **التبيان في تفسير القرآن**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج1، ص4، وما بعدها.

(ت1400 هـ) في تقرير هذه المسألة مؤكداً أنَّ القرآن الكريم «لا يحتاج في أداء مقاصده إلى أية ضمائم خارجية، وأنَّ المنظور الابتدائي والنهائي لكل آية يُمكن بلوغه والتعرف عليه بشكل واضح من خلال الآية نفسها أو بضمّها إلى الآيات الأخرى ذات الصلة بالموضوع»[1].

وفي موضع آخر كتب السيّد الطباطبائي: «القرآن الكريم كلام كسائر ما يتكلم به الناس، ويدل دلالة واضحة على معانيه المقصودة وما يرومه من بيان المفاهيم والمعطيات، وليس فيه خفاء على المستمعين لآياته، ولم نجد دليلاً على أنه يقصد من كلماته غير المعاني التي ندركها من ألفاظه وجمله. أما وضوحه في دلالته على معانيه فلأنَّ أي إنسان عارف باللغة العربيّة بإمكانه أن يُدرك معنى الآيات الكريمة كما يُدرك معنى كل قول عربي... وأما ما ذكرناه من أنه لا دليل خارجيّ على نفي حُجية ظواهر القرآن، فلأننا لم نجد هكذا دليل لذلك، إلّا ما إدّعاه بعض من أننا ـ في فهم مُرادات القرآن ـ يجب أن نرجع إلى ما أُثر عن الرسول (ص) أو ما روي عن أهل بيته المعصومين (ع). ولكن هذا ادعاء فارغ لا يمكن قبوله، لأنَّ حُجية قول الرسول والأئمة (ع) يجب أن تُفهم من القرآن الكريم، فكيف يتصور توقف حُجية ظواهره على أقوالهم (ع). بل نزيد على هذا ونقول: إنَّ إثبات أصل النبوة يجب أن نتشبث فيه بذيل القرآن الذي هو سند النبوة كما ذكرنا سابقاً. وهذا الذي ذكرناه لا يُنافي كون واجب الرسول والأئمة (ع) بيان جزيئات القوانين وتفاصيل أحكام الشريعة التي لم نجدها في ظواهر القرآن، وأن يكونوا

(1) الطباطبائي، محمد حسين (الشيعة، نص الحوار مع المستشرق كوربان)، ط1، أم القرى، قم، 1416 هـ، ص59.

مُرشدين إلى معارف الكتاب كما يظهر من الآيات...»[1].

ولتأصيل هذه الركيزة ـ استقلالية القرآن ـ كتب السيّد فضل الله يقول: «... القرآن ليس رسالة خاصة من الله إلى رسوله يشتمل على الرموز الخفية التي يفهمهَا المُرسل إليه دون الناس، كما يحدث في الرسائل الخاصة، بل هو كتاب هدى للناس كافة، فلا بد من أن يكون الرمز الذي يشتمل عليه، مما يتّصل مضمونه بجميع الناس..»[2].

وفي مقام الرد على دعوى أنَّ في القرآن الكريم منطقتين أحدهما سرّية لا يمكن فهمها للعامة، وأخرى منطقة يُتاح للناس إدراكها.

كتب السيّد فضل الله: «... ولكن القرآن يتحدث عن الناس كلهم، عندما يتحدث عن الآيات التي بينّها لهم: لعلهم يتذكرون، ويتفكرون، ويعقلون، فلا يختص بجماعة دون جماعة، مما يفرض أن الفكرة الظاهرة من القرآن هي الفكرة التي يُريد الله للناس أن يحملوها ويتحركوا في تفاصيلها الفكرية والعملية، مع اختلافهم في طبيعة المستوى الذهني في استيعاب خصائصها، كغيرها من الكلمات العربيّة البليغة التي يختلف الناس في فهم مداليلها تبعاً لاختلاف ثقافاتهم..»[3].

وفي موضع آخر، وبالتحديد في تفسير قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ كتب السيّد فضل الله تأكيداً لاستقلالية القرآن ووضوحه بحيث يُمكن فهمه دونما رجوعٍ إلى الأخبار كما قد يقال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ ليتعمّقوا في مفاهيمه، وينفتحوا على أحكامه،

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين، **القرآن في الإسلام**، ترجمة أحمد الحسيني طهران، 1404هـ. ، ص35 وما بعدها.

(2) فضل الله، محمد حسين، من وحي القرآن، ط2، دار الملاك، بيروت، 1998م.، ج20 ص 139.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 9.

ويتعرفوا من خلاله على الخطوط الفاصلة بين الحق والباطل، وبين الكفر والإيمان، ليلتزموا الخط القرآني في قضايا العقيدة والحياة؟! وما المانع أن يتدبروه وهم يملكون معرفة اللغة التي نزل بها والقُدرة على الفهم... والظاهر ـ كما قال في مجمع البيان ـ «إنَّ هذه الآية دالة على بطلان قول من قال: لا يجوز تفسير شيء من ظاهر القرآن إلّا بخبر وسمع». فإنَّ الله يدعو إلى فهم القرآن وتدبّره حتى يكتشف الناس فكره وشريعته ونهجه في الحياة. وليست هذه الأقوال التي تعزل القرآن عن الفهم العام للناس، إلّا لوناً من ألوان تجميد القرآن في الثقافة العامة، وإبعاد الناس عن اكتشاف الزيف الذي يحشده البعض في المضمون التفسيري له»[1].

وبعبارة موجزة كتب السيّد فضل الله: «إن الآيات القرآنية لا تنطلق في خط التعقيد اللفظي والمعنوي أو الإشارة الرمزية التي لا تُوحي للناس بالوضوح في الفهم»[2].

وتعني مقولة استقلال القرآن الكريم ـ عند السيّد فضل الله ـ أنه نص متكامل لا يتوقف فهمه على نص آخر، بل إنَّ بعضه يُضيء البعض الآخر ويُحدد المراد النهائي منه فكتب في ذلك: «ولعل الدراسة الواعية الدقيقة للقرآن في كل موضوعاته الفكرية والعقيدية والتشريعية، ومفاهيمه العامة المنفتحة على حقائق الكون والحياة والإنسان وعالم الغيب والشهادة، توحي للقارئ الباحث بأنَّ آيات القرآن تتكامل في بناء الفكر الإسلامي. فإذا كانت هذه الآية توحي بمعنى في بادئ الأمر فإنَّ الآية الأخرى تفسرها لتلتقي في معنى واحد، وإذا جاء الحكم الشرعي في بعضها عاماً أو مطلقاً، فإنّنا

---

(1) المصدر نفسه، ج21، ص71 ـ 72.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص9.

نلتقي في بعضها الآخر بما يخصّصه أو يقيِّده، فلا يجد الإنسان فيه اختلافاً بين أفكاره أو تنافراً بين آياته أو غموضاً في معانيه، بل هو الوضوح الذي يستمد طبيعته من طبيعة الألفاظ في معانيها الموضوعة، ومن عُمق التدبر في أغوارها العميقة، ومن المقارنة الموضوعية بينها في عمليّة التكامل في حركة الأفكار في بنيتها الأساسية. وهذا هو الذي أراده الله من عباده في الأمر بالتدبر للقرآن في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[1] فإنَّ إدراك هذه الحقيقة تفرض على الإنسان أن يدرس القرآن كله ـ في جميع آياته وموضوعاته ـ ليأخذ الفكرة الكاملة، وأن يتعمق في دراسته بعيداً عن القراءة السطحية، ليعرف كيف يجعل الآية هنا، مفسرة للآية هناك، أو يأخذ من هذه الآية جانباً من المعنى ويأخذ من الأخرى جانباً آخر، وذلك من خلال الثقافة الواسعة العميقة في اللغة العربيّة التي تُربي له ذوقه اللغوي، بحيث يفهم المعاني من الألفاظ، من خلال أسرار اللغة في دقائقها وتنوعاتها، ومن خلال الذهنية المنفتحة على حقائق الكون والحياة والإنسان، الأمر الذي يملك معه فهم القرآن في الجانب اللغوي والفكري والعملي معاً في كل آياته المُحكمة والمتشابهة»[2].

هذا المنهج في تفسير القرآن الكريم ترك بصماته واضحة في محاولات السيّد فضل الله لتفسير القرآن، إن على المستوى النظري وهو يُؤسس لنفسه منهجه الخاص به، أو على المستوى العملي وهو ينهض بهذه المحاولة هنا وهناك، وفي هذه الآية والآية الأخرى.

وإذا كان السيّد فضل الله يتّفق مع عدد من المفسرين ـ ربما هم

---

(1) سورة النساء: الآية 82.

(2) تفسير: **من وحي القرآن**، ج5، ص 227 ـ 228.

الأكثر ـ في هذا الخيار التفسيري وقراءة القرآن في ضوء هذا الخيار وهذا المنهج، فإنه لاحظ على بعضهم الخروج على هذا المنهج على المستوى العملي والتطبيقي.

وفي هذا السياق يُمكن أن نشير إلى ملاحظاته التي سجّلها على السيّد الطباطبائي بهذا الخصوص وهو الذي يتفق معه في أصل هذا الخيار العلمي وهذا المنهج.. ونكتفي بالإشارة إلى نموذجين:

- في مقام تفسير المُراد من الحروف المقطعة في القرآن الكريم كتب السيّد الطباطبائي في وجه من وجوه التفسير بما محصله:

«ويُستفاد من ذلك أن هذه الحروف رموز بين الله سبحانه وتعالى وبين رسوله خفية عنا لا سبيل لأفهامنا العادية إليها إلا بمقدار أن نستشعر أن بينها وبين المضامين المودعة في السور ارتباطاً خاصاً» فعلّق السيّد فضل الله عن ذلك: «ولعلنا نلاحظ أنَّ هذا الوجه ـ مع طرافته ـ لم يستطع أن يُعطي معنى لهذه الحروف، يدخل في التصور التفصيلي الذهني، كما أننا قد نجد مضامين السور المشتملة على بعض هذه الحروف المشتركة في سور أخرى لم تبدأ بهذه الحروف. أما الحديث عن الرمز الذي يختفي في داخل هذه الحروف، في ما يمثله من معنى بين الله وبين رسوله، مما لا تصل أفهامنا إليه فقد لا نستطيع التسليم به؛ لأنَّ القرآن ليس رسالة خاصة من الله إلى رسوله، ليشتمل على الرموز الخفية التي يفهمها المرسل إليه دون الناس، كما يحدث في الرسائل الخاصة بل هو كتاب هدى للناس كافة، فلا بد من أن يكون الرمز الذي يشمل عليه مما يتصل مضمونه بجميع الناس...»[1].

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص139.

- وفي موضع آخر، وبالتحديد في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[1]. كتب السيّد الطباطبائي في تفسيره: «غاية الجعل وغرضه ـ يقصد للتعقل ـ وجعل رجاء تعقله غاية للجعل المذكور يشهد بأنَّ له مرحلة من الكينونة والوجود لا ينالها عقول الناس، ومن شأن العقل أن ينال كل أمر فكري، وإن بلغ من اللطافة والدقة ما بلغ، فمفاد الآية: إنَّ الكتاب بحسب موطنه الذي له في نفسه أمر وراء الفكر، أجنبي عن العقول البشرية، وإنما جعله الله قرآناً عربياً وألبسه هذا اللباس رجاء أن تستأنس به عقول الناس فيعقلوه، والرجاء في كلامه تعالى قائم بالمقام أو المخاطب دون المتكلم..».

فكتب السيّد فضل الله في التعليق: ولكن التأمل في هذه الآية لا يدل على ما ذكره، بل الظاهر منها أنَّ الله قد أنزله كتاباً عربياً بلغتكم لتفهموه وتعقلوه، كما يفهم أهل كل لغة الكلام النازل عليهم بهذه اللغة باعتبار وضوح اللغة التي يمنح الإنسان وضوحاً في المطلب[2].

وفرض أنَّ القرآن الكريم واضح بيِّن لا يعني الاقتصار في تفسيره على ما يعيشه المفسِّر وما يحيط به من معطيات حسية وخارجية، ولذلك كتب السيّد فضل الله: «ولا نستطيع أن نحمل القرآن على معنى غامضٍ خفي في علم الله، وذلك لا من جهة أننا نريد أن نفسّر القرآن تفسيراً حسياً ومادياً كما يفعل الحسيُّون، بل من جهة أنه لا دليل على ذلك في ما حاول بعض المفسرين أن يقيم الدليل عليه، مما لا مجال للخوض في النقاش فيه..»[3] بل إنَّ

---

(1) سورة الزخرف: الآية 3.

(2) **من وحي القرآن**، ج20، ص 212 ـ 213.

(3) المصدر نفسه، ج4، ص 28.

القرآن بيّن في نفسه كما قرره السيّد فضل الله، وعندئذٍ فلا تبقى ثمة فرصة للتخمين بعيداً عن الحجة الشرعية.

ولكن، يحسن التذكير بأنَّ القول باستقلالية القرآن الكريم ووضوحه وكونه بيّناً لا يعني نفي الصعوبات التي تكتنف محاولات المفسرين في فهم المراد من النص القرآني، خصوصاً على مستوى تحديد المعنى من حيث واقعه ومن حيث مصداقه الحقيقي وإن كان المعنى واضحاً على المستوى اللغوي. وهذا ما يلاحظه الباحث في تفسير (من وحي القرآن) حيث توقف السيّد فضل الله في تحديد المعنى النهائي لعدد من الآيات، يمكن أن نشير إلى بعض النماذج في هذا السياق.

- في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِي وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ﴾[(1)] فقد نُقل في تفسير «المثاني» أن يكون المراد التكرير أو الإعادة لتكرر المعاني في آيات القرآن، أو لتثنية قراءة الحمد في الصلاة، أو لكون الآيات يُبيّن بعضها بعضاً..،كتب السيّد فضل الله معقّباً: «وقد لا يستطيع الإنسان الجزم بوجّه معيّن من هذه الوجوه المحتملة مما يجعل من الكلمة محمّلةً، لاسيما إذا أردنا تطبيقها على سورة الفاتحة أو على السور السبع الطوال، فلنترك أمرها لله»[(2)].

- في تفسير المراد من الكلمات التي أشير إليها في قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ﴾[(3)] وتعليقاً على ما ذكره السيّد الطباطبائي، كتب السيّد فضل الله: «ومهما يكن من أمر، فإنَّ

(1) سورة الحجر: الآية 87.

(2) **من وحي القرآن**، ج13، ص 176.

(3) سورة البقرة: الآية 37.

الله قد أبهم هذه الكلمات ونكّرها، للإيحاء بأنَّ القضيّة هي قضيّة لطف الله بآدم في توجيهه نحو التوبة وتقريبه إليه للتدليل على كرامته عنده، بخلاف إبليس الذي سلب الله عنه رحمته وأبعده عن مواقع القرب عنده فلنجمل ما أجمله الله، ولنقف في التفاصيل على ما ثبت لنا حُجيته، لأنَّ أمر تفسير كلام الله من القضايا الكبيرة التي لا مجال للتساهل فيها بالاعتماد على رأي واحد»[1].

- في تفسير: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾[2] نقل السيّد فضل الله عدة تفسيرات مختلفة في هذا الموضوع الشائك فقهياً ثم عقّب: «...ولا يملك الإنسان حُجة واضحة في الجانب التفسيري للآية بين هذين الاتجاهين»[3].
- في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالْفَجْرِ ۝ وَلَيَالٍ عَشْرٍ﴾[4] نقل عدة أقوال في تفسير هذه الليالي من دون أن يرجّح قولاً على آخر[5].

## الرواية والقرآن:

إنَّ اعتبار القرآن الكريم (نصاً) مستقلاً لا يتوقف معرفة المراد من كلماته وحمله على (نص) آخر لا يعني التقليل من شأن الرواية والخبر، الذي ادعى البعض أنه لا يجوز التفسير إلّا به وبواسطته.

---

(1) **من وحي القرآن**، ج1، ص 256.

(2) سورة البقرة: الآية 223.

(3) **من وحي القرآن**، ج4، ص 256.

(4) سورة الفجر: الآيتان 1 ـ 2.

(5) **من وحي القرآن**، ج24، ص 240.

في سياق الحديث عن موقع القرآن الكريم كمصدر رئيسي للمعرفة الإسلاميّة كتب السيّد فضل الله: «... وفي ضوء هذا، فإنه ـ يعني القرآن ـ يمثل المصدر المعصوم للتصور الإسلامي الصافي لكل مجالات الحياة التشريعية والفكرية والعلمية، ويحدد لنا المفاهيم الأصلية التي ترتكز على الشخصية الإسلاميّة، ولا نريد لهذه الكلمة أن تُوحي بالانتقاص من قيمة السُّنة كمصدر ثانٍ أساسي للفكر والشريعة الإسلاميين، فإنَّ الحديث يعتبر الصورة التفصيلية للمفاهيم القرآنية العامة، فهو الذي يضع النقاط على الحروف، وهو الذي يُحدد للقواعد العامة مسارها الفكري والعلمي، ولكن القرآن يختلف عن السُّنة في أنَّ (سنده) لا يحتاج إلى إثبات علمي يبحث فيه العلماء وثاقة الراوي وأمانته ليحكموا من خلاله بصحته، لأنَّ سنده قطعي، بينما نجد أن سند الحديث الذي يثبت لنا أن النبي قال هذا أو فعل هذا ليس بهذه المثابة من القوة، فلا بد له من إثبات قد يختلف العلماء في أمره كما يختلفون في كل قضيّة اجتهادية. ولذلك فإنَّ التأكيد على الاهتمام بالقرآن يعمل على صنع الذهنية القرآنية الصافية التي نستطيع من خلالها أن نكتشف زيف الأحاديث الموضوعة من خلال اكتشاف زيف المفاهيم التي عالجتها عندما نعرضها على القرآن الكريم انطلاقاً من الأحاديث الثابتة عن أئمة أهل البيت (ع) التي تقرر أن كل حديث لا يتوافق مع كتاب الله فهو زخرف»[1].

وفي هذا (النص) يضع السيّد فضل الله المسألة موضعها الصحيح بحيث يكون القرآن (الأصل) الذي يرجع إليه والمعيار الذي يحتكم إليه، ليحدّد بدوره موقع الرواية والخبر، ليعطيهما مكانهما من

(1) **من وحي القرآن**، ج1، ص 24.

الصحة أو البطلان، لا أن يكون العكس هو الصحيح، بحيث يكون القرآن الكريم ملحقاً (ثقافياً) ـ إن صحّ التعبير ـ للرواية والخبر، ليكتسب موقعه ومكانه من خلالهما وفي ضوئهما.

ولذلك سجّل السيّد فضل الله تخوّفه وخشيته من أن يتم تكريس ذلك، فكتب معلّقاً على بعض الروايات: «... لأننا نخشى أن تفرض هذه الروايات ـ بما فيها من التصورات ـ نفسها على المفاهيم القرآنية لتبتعد بها عن صفاء الفكرة وإشراقة الصورة وانفتاح التصور»[1].

وفي ضوء هذه الملاحظة التي يُشير إليها السيّد فضل الله، يلاحظ الباحث تعاطيه الحذر مع الروايات في تحديد دلالات النص القرآني، ولكن ذلك ـ كما أشار إليه هو نفسه ـ لا يعني تغافله عن الرواية ودورها في بعض الحالات، وهذا ما يفسِّر اعتماده على عددٍ من أهم الكتب الروائية مثل: الكافي، والاحتجاج، ومعاني الأخبار، والمحاسن، وعيون أخبار الرضا، ومناقب ابن شهر آشوب... أو اعتماده على التفاسير الخاصة بالمأثور مثل: البرهان في تفسير القرآن وتفسير العياشي، وتفسير القمي...

ويلاحظ الباحث في موقف السيّد فضل الله من الرواية وموقعها من التفسير أنه ينقسم إلى ثلاثة مواقف:

**الأول**: وهو موقف إيجابي من الرواية يتعدَّى فيه السيّد فضل الله من القبول إلى وُجوب الأخذ بالرواية، وذلك في حالة:

- ما إذا كانت الآيات غامضة في تحديد المراد الواقعي منها، كما في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِۚ

---

(1) المصدر نفسه، ج7، ص 336.

﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِيٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ وَٱلشَّجَرَةَ ٱلْمَلْعُونَةَ فِى ٱلْقُرْءَانِ﴾[1]، إذ استعان السيّد فضل الله في تحديد المراد من الرؤيا والشجرة المشار إليهما في الآية بالرجوع إلى الرواية، تلك الرواية التي أفادت أن النبي (ص) رأى في المنام قروداً تصعد منبره وتنزل، فساءه ذلك واغتمّ به. وهو ممّا رُوي من طرق عديدة، من أهل السُّنة والشيعة.

فقد كتب السيّد فضل الله في ترجيح هذا التفسير بالاستعانة بالرواية ومطابقتها أو اقترابها من الظاهر القرآني: «وبذلك يكون التفسير الثالث ـ يقصد ما أشرنا إليه وقد نقله في جملة الأقوال ـ أقرب إلى الذهن وإلى جوّ الآية من خلال ما توحي به كلمة الإحاطة من الانفتاح على الأشياء المستقبلية، المتصلة بحركة الإسلام في المستقبل في ما يريد الله أن يعرِّف به رسوله، بما ينتظر دينه من تطورات على صعيد التطبيق في حركة الواقع، كما أنَّ مفهوم الفتنة يلتقي بالواقع المنحرف الذي يقود إلى الارتباط، أكثر مما يلتقي بما يختلف الناس حوله من الأخبار، ومن الأمور التي تؤكد هذا التفسير، التقاء روايات أئمة أهل البيت (ع) الذين هم الحجة في تفسير القرآن، بروايات غيرهم من أهل السنة، وانسجامه مع حركة الآية في تحذير الناس من الانحراف عن خط الله من خلال الواقع المنحرف الذي يقودهم إلى الهلاك»[2].

ـ ما إذا كانت الآية غامضة على مستوى تحديد المصداق، كما في قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾[3] الذي اختلف فيه المفسرون بين أن يكون الخطاب لقريش

---

(1) سورة الإسراء: الآية 60.

(2) **من وحي القرآن**، ج14، ص 164 ـ 165.

(3) سورة الشورى: الآية 23.

والأجر المسؤول هو مودتهم للنبي لقرابته منهم، أو يكون المراد مودة الأقرباء في داخل قريش أو في حياة الناس كافة، أو المراد منها قرابة النبي (ص) وهم أهل بيته، الذي جاءت به الروايات في كتب الفريقين من السنة والشيعة.

ولتحديد المراد من الآية كتب السيّد فضل الله «وقد نحتاج إلى أن نثير المسألة في بُعدها التفسيري، بأنَّ هذه الكلمة مجملة من حيث المعنى لاحتمالها أكثر من معنى في ذاتها، فلابد لاكتشاف معناها التفصيلي من قرينة داخليّة أو خارجية، تُعيِّن ذلك بالطريقة التي تحقق الانسجام بينها وبين الآيات المماثلة لها، وقد يلاحظ القارئ أنَّ المودة في القربى هي أجر الرسالة، أو المعنى الذي يقترب من هذا الجو.

ولكن لا مُعيِّن للمصداق، مما يجعل الرجوع إلى الروايات الواردة في هذا المجال هو الحل للمشكلة. وقد وردت هناك أخبار كثيرة حول تعيين أهل البيت (ع)...»[1].

- في تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ عَبْدَنَآ أَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥٓ أَنِّى مَسَّنِىَ ٱلشَّيْطَٰنُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾[2]. فقد فسّر السيّد فضل الله «الشيطان» بالمرض، مستعيناً بالروايات والأحاديث التي استخدمت كلمة الشيطان كناية عن الشيء الخفي الذي يترك تأثيره في الإنسان. باعتبار مشابهته للشيطان الذي يُثير الأشياء السيئة في الإنسان بطريقة خفيّة مع كون المرض ونحوه شراً في نتائجه، كما هي نتائج وسوسة الشيطان...»[3].

---

(1) من وحي القرآن، ج20، ص 174 ـ 175.

(2) سورة ص: الآية 41.

(3) من وحي القرآن، ج19 ص 270؛ ج5، ص 142.

**الثاني**: وهو موقف يُمكن وصفه بالاستئناس بالرواية في تفسير الآيات القرآنية في محاولة من المفسّر لتأكيد استنتاجاته ودعم استظهاره. وقد يلاحظ الباحث في تفسير «من وحي القرآن» حضوراً فاعلاً لمثل هذا الموقف، وربما يبدو ذلك في:

- تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ﴾[1] حيث اختلف الفقهاء والمفسرون في العقوبات المذكورة من حيث إنها واردة على سبيل التخيير للحاكم أو أنَّ لكل واحد منها موضعاً معيناً، فيكون ذكرها على سبيل الإجمال.

وفي تحديد الموقف كتب السيّد فضل الله: «ولسنا هنا في مجال تحديد الرأي الأقرب في هذا التفسير، ولكن يُمكن أن يكون الأقرب إلى ظاهر القرآن هو حمل «أو» على التخيير كما وردت الرواية في ذلك عن الإمام جعفر الصادق (ع)..»[2].

- تفسير قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تُطِيعُواْ فَرِيقًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ يَرُدُّوكُم بَعۡدَ إِيمَٰنِكُمۡ كَٰفِرِينَ﴾[3] حيث وردت الرواية في سبب نزول الآية أن يهودياً كان شيخاً في الجاهلية حاول إلقاء الخلاف بين الأوس والخزرج، في محاولة منه للتذكير بالحروب القديمة بين القبيلتين. وقد رجّح السيّد فضل الله أن تكون الآية في ظاهرها قريبة من الرواية المشار إليها التي لا

(1) سورة المائدة: الآية 33.

(2) **من وحي القرآن**، ج8، ص 150 ـ 151.

(3) سورة آل عمران: الآية 100.

تبتعد الآية في جوها عن المضمون الذي اشتملت عليه الرواية[1].

- تفسير قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[2] فقد ذكر السيّد فضل الله أنَّ الدين هو التوحيد الذي يُمثل القاعدة التي انطلقت منها الرسالات لتؤكدها كحقيقة إيمانية، ونقل - أيضاً - بعض الروايات عن أهل البيت (ع) التي فسّرت الآية بالتوحيد، وفسّرها البعض الآخر بدين الله. وكتب السيّد فضل الله معقِّباً: «والظاهر أنَّ هذه الرواية لا تُنافي ما قلناه، لأنَّ دين الله الذي أراد لكل رسله أن يبلّغوه هو التوحيد في العقيدة وفي العبادة الذي تتفرع منه كل التفاصيل في دائرة المبدأ»[3].

**الثالث**: وهو موقف الرفض، حيث سجّل السيّد فضل الله رفضه[4] لعدد كبير من الروايات، ولأسباب عديدة ومختلفة:

1 - مخالفتها للظهور القرآني، ويمكن أن نشير إلى موقفه من مسألة نزول القرآن جمعاً بين إلآيات الكريمة - وتحديداً التي تشير إلى نزوله في شهر رمضان - والروايات التي تُحدد بعثة النبي (ص) في شهر رجب، حيث حاول البعض الجمع على نحو يكون الفرق هو بين الإنزال والتنزيل، أي نزول القرآن جملة واحدة، ونزوله تدريجياً.

---

(1) **من وحي القرآن**، ج6، ص 179.

(2) سورة الروم: الآية 30.

(3) **من وحي القرآن**، ج18، ص 133.

(4) المصدر نفسه، ج6، ص 215 وما بعدها.

أما السيّد فضل الله فقد سجّل تحفظه على الروايات وبالتالي على هذه التفرقة بالقول: «... فإنَّ هذا الظهور القرآني البيّن يجعلنا لا نثق بالروايات التي توقّت البعثة في رجب أو تعيّن أول الآيات النازلة في سورة اقرأ، ولذلك فإنَّ من الممكن أن يكون المراد من الإنزال هو أول الإنزال، كما أن كلمة القرآن تُطلق على القليل والكثير بما يشمل السورة والآية والمجموع...»[1].

2 ـ مخالفتها للسياق الذي عليه الآيات، حيث تبدو الرواية بعيدة عن الجو الذي تتصدى له الآيات الكريمة، ويُمكن أن نشير إلى موقف السيّد فضل الله في تفسير قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هَمَّ قَوْمٌ أَن يَبْسُطُوٓا۟ إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ﴾[2] إذ وردت روايات تفسير الآية في اعتداء كان يستهدف النبي (ص) خاصة وفي أجواء محل مناقشة.

وقد ردّ السيّد فضل الله هذه الروايات لمخالفتها للسياق فكتب: «ونلاحظ أن سياق الآية وارد في التحديات التي كانت تواجه المسلمين جميعاً في محاولات الأعداء بالهجوم عليهم، بينما تتحدث الروايات عن محاولة العدوان على النبي (ص) وحده، مما يفرض أن يكون الخطاب للنبي (ص) كما ورد في سورة الأنفال: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ﴾[3]..»[4].

3 ـ مخالفتها للمضامين العقائدية الثابتة، كما يُلاحظ في موقف

---

(1) **من وحي القرآن**، ج4، ص 28.

(2) سورة المائدة: الآية 11.

(3) سورة الأنفال: الآية 30.

(4) **من وحي القرآن**، ج8، ص 80.

السيّد فضل الله تجاه الروايات التي تحدثت عن طبيعة نزول جبرائيل على النبي (ص)، ودور ورقة بن نوفل في تهدئة النبي (ص) وتعريفه بنبوته، حيث ناقشها السيّد فضل الله بشكل مستفيض وردَّها للجهة التي أشرنا إليها[1].

## أسباب النزول:

وبمناسبة البحث في موقف السيّد فضل الله تجاه الرواية في البحث التفسيري يحسن التذكير بموقفه ـ بشكل صريح ـ تجاه روايات ما يعرف بأسباب النزول، ويُمكن إجماله بالتالي:

**أولاً** ـ عدم الاطمئنان والوثوق بصدور روايات النزول، وقد سجّل السيّد فضل الله تحفظه هذا بشكل صريح وواضح، فكتب: «إنّنا في منهجنا التفسيري لا نجد أية نصوص موثقة كثيرة مما رواه الرواة في أسباب النزول، لضعف أسانيد بعضها وإرسال بعضها الآخر... لذلك فإننا لا نعتمدها كموثقة تفسيرية في تفسير القرآن...»[2].

وفي موضع آخر كرّس موقفه هذا بشكل أكثر تبريراً فكتب:

«إنّنا نحاول التدقيق في روايات أسباب النزول، لأنها تمثل تصوراً ثقافياً قد يُخطئ في إعطاء الصورة الدقيقة الحقيقيّة للتصور الإسلامي وللمضمون القرآني، لأنَّ الكثير من هذا الروايات ليس موثقاً بما يضمن الوثوق بها...»[3].

**ثانياً** ـ كونها تعبّر عن وجهات نظر في كثير من الأحيان صيغت

---

(1) المصدر نفسه، ج24، ص 330 وما بعدها، وانظر: المصدر نفسه، ج6، ص 344 ـ 347.

(2) المصدر نفسه، ج،6 ص 116.

(3) المصدر نفسه، ج7، ص 336.

في رواية، وهذا ما سجّله السيّد فضل الله على عدد من روايات أسباب النزول فكتب في بعض موارد تفسيره: «ونُلاحظ أنَّ هؤلاء المتحدثين عن أسباب النزول لم يستندوا في ذلك إلى رواية، بل انطلقوا في اجتهاداتهم في فهم الآية ومحاولة تطبيقها مما يفهمونه...»[1]

وكتب في موضع آخر من تفسيره وتعليقاً على بعض الروايات: «... إنَّ البعض منها يعبّر عن اجتهاد الرواة والمفسرين من خلال ذهنياتهم المحدودة الخاضعة لبعض المؤثرات الثقافية...»[2].

**ثالثاً** ـ وبعضها لا يخلو من إساءة لصاحب الرسالة النبي محمد (ص)، ولذلك سجّل السيّد فضل الله تحفظه على مثل هذه الروايات، كما يُلاحظ في روايات أسباب نزول قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾[3] حيث اشتملت هذه الروايات على ما لا يتناسب مع أخلاق النبي (ص) وسجاياه المعهودة[4].

وفي موضع آخر تحفظ السيّد فضل الله على مثل هذه الروايات للسبب ذاته إذ كتب «إنّنا نتصور أنَّ هذه الروايات التي ذكرت في أسباب النزول تُسيء إلى مقام النبي (ص) وتبتعد عن سياق الآية، الأمر الذي يجعلنا نتحفظ في الاستفادة منها في التفسير..»[5].

**رابعاً** ـ مخالفتها للروايات الموثقة أو مخالفتها للسياق

---

(1) المصدر نفسه، ج6، ص 100.

(2) المصدر نفسه، ج7، ص 336، وانظر: ج23، ص 148.

(3) **سورة المائدة**: الآية 101.

(4) **من وحي القرآن**، ج8، ص 358.

(5) المصدر نفسه، ج8، ص 80 ـ 81.

التاريخي، كما لاحظه السيّد فضل الله على الروايات التي رواها البعض في سبب نزول قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ﴾[1] حيث حشر بعض الرواة إسم الإمام علي (ع)، فردّها السيّد فضل الله لكونها تخالف الروايات الموثوقة سنداً ومتناً وواقعاً، فضلاً عن السياق التاريخي الذي يكذّب مثل هذه الروايات، علاوة على المصالح التي تدفع إلى مثل هذا الاختلاف والوضع[2].

وإذا كان السيّد فضل الله قد سجّل تحفظاته بشكل واضح على روايات أسباب النزول، فإنَّ ذلك لا يعني عدم الاكتراث بهذا الموروث الأخباري والتاريخي والحديثي. ولذلك كتب: «وإذا كنا نتحفظ في أسانيد أسباب النزول، فإننا لا ننطلق في تفسيرنا للآيات منها، بل نحاول استيحاء المعنى من ظاهرها». وبذلك فإنّه يضعها في سياقها الطبيعي.

## أخبار التفسير ـ معالم عامة:

لا شك في أنَّ هناك عدداً كبيراً من الروايات لتفسير القرآن شكّل لمادة الأساس لما يُسمَّى بـ (التفسير بالمأثور) سواء كان ذلك في المحيط الخاص ـ أعني في محيط مدرسة أهل البيت (ع) ـ أم في المحيط العام لجمهور المسلمين، وإن كان عدد الروايات في المحيط الأول أكبر وأوسع منه مما في المحيط الآخر.

وهذه الروايات في مُجملها تشترك بسمات محددة يمكن أن تكون ملامح عامة لها، وهي:

---

(1) سورة النساء: الآية 43.

(2) من وحي القرآن، ج8، ص 324.

## أولاً: الطابع التطبيقي:

وقد لاحظ الأعلام من المفسرين على الروايات أنها في الغالب تطبيقية وليست من التفسير، ولذلك فهي لا تتعارض مع ظاهر القرآن، كما وأنها لا تتنافى لو اختلفت مضامينها.

كتب الإمام الخمينيّ تعليقاً على قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾[1] قال: «وهنا لا بد من معرفة أنَّ الفطرة وإن فسِّرت في هذا الحديث الشريف وغيره من الأحاديث بالتوحيد، إلّا أن هذا هو من قبيل بيان المصداق، أو التفسير بأشرف أجزاء الشيء، كأكثر التفاسير الواردة عن أهل بيت العصمة (ع)، وفي كل مرة تفسر بمصداقٍ جديد بحسب مقتضى المناسبة فيحسب الجاهل أنَّ هناك تعارضاً، والدليل على أنَّ المقام كذلك هو أن الآية الشريفة تعتبر (الدين) هو (فطرة الله) مع أنَّ الدين يشمل التوحيد والمبادئ الأخرى»[2].

وإلى هذا يُشير السيّد الطباطبائي في ما أسماه بـ (الجري) وهو اصطلاح ـ وفق رأيه ـ مأخوذ من قول أئمة أهل البيت (ع)، كما يشير ذلك السيّد الطباطبائي، كما ورد في حديث الإمام الباقر (ع) للفضيل بن يسار في وصف القرآن الكريم وأنه: «... يجري كما تجري الشمس..»، فكتب السيّد الطباطبائي شارحاً «.. وهذه سليقة أئمة أهل البيت (ع) فإنهم (ع) يُطبقون الآية من القرآن على ما يقبل أن ينطبق عليه من الموارد وإن كان خارجاً عن مورد النزول»[3].

---

(1) سورة الروم: الآية 30.

(2) الخميني، روح الله، **الأربعون حديثاً**، ترجمة السيّد أحمد الفهري، دار التعارف، بيروت، ط4، 1992م. ص210.

(3) الطباطبائي، محمد حسين، **تفسير الميزان**، ج1، ص 42.

وقد أشار إلى ذلك السيّد الخوئي في تفسير قوله تعالى: ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾[1]. قال: «وقد ورد في المأثور أن المغضوب عليهم هم اليهود والضالين هم النصارى، وقد تقدَّم أنَّ الآيات القرآنية لا تختص بمورد، وأن كل ما يذكر لها من المعاني فهو من باب تطبيق الكبرى»[2].

وقد أشار إلى هذه السمة السيّد فضل الله في تفسيره «من وحي القرآن»، وأوضح أنَّ هذه السمة تقوم «على أساس الأسلوب الذي جرى عليه أحاديث أئمة أهل البيت (ع) في الإشارة إلى التطبيق بعنوان التفسير، للتأكيد على حركة القرآن المستقبلية في القضايا الفكرية والعمليّة الممتدة بامتداد الحياة..»[3]، وذكر أيضاً أنَّ «التخصيصات الواردة في كلمات الأئمة... واردة في مقام التطبيق لا التفسير، وذلك لأنَّ لهم أسلوبهم الخاص في توجيه الناس إلى الأخذ بالقرآن والرجوع إليه في ما يُشكل عليهم أمره من قضايا الحياة»[4]. ولذلك اعتبر ـ كغيره من المفسرين من الأعلام ـ كثيراً من الروايات التي فسَّرت بعض الآيات بالأئمة (ع) وأنها نزلت فيهم، أنها وردت فيهم باعتبارهم النموذج الأكمل[5].

## ثانياً: عدم الوفاء بالتفسير:

ويمكن أن يُلاحظ على الروايات في حقل التفسير أنها لا تفي بمتطلبات التفسير ـ لأنها وإن بلغت عدة آلاف حديثاً ـ كما عن

---

(1) سورة الفاتحة: الآية 7.

(2) الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن الأعلمي، بيروت، 1974، ص487.

(3) فضل الله، من وحي القرآن، ج7، ص 325.

(4) المصدر نفسه، ج8، ص 20.

(5) المصدر نفسه، ج1، ص 16.

السيّد الطباطبائي، إلّا أنها وبغض النظر عن سُقم بعضها لا تكفي للإجابة على الأسئلة غير المحدودة التي نواجهها تجاه الآيات القرآنية الكريمة فضلاً عن أنَّ هناك آيات لم يرد فيها حديث أصلاً، لا من طريق أهل السّنة ولا من طريق الشيعة.

وبذلك يتَّضح السبب في عجز منهج التفسير بالمأثور عن الإجابة على التحديات الكبيرة التي تطرح على القرآن الكريم، في وقت يعتبر فيه القرآن هو الكتاب السماوي الذي يجيب على تساؤلات الإنسان ويهديه إلى حياة أفضل ومنهج أقوم.

وفي هذا السياق يقول الشهيد محمد باقر الصدر (ت 1400 هـ): «.. ومن هنا لم يكن بإمكان تفسير يقف عند حدود المأثور من الروايات عن الصحابة والتابعين وعن الرسول والأئمة، والروايات التي كانت تثيرها استفهامات عقلية على الأغلب من قبل الناس أن تتقدم خطوة أخرى وأن تحاول تركيب مدلولات القرآن والمقارنة بينها واستخراج النظريّة من وراء هذه المدلولات اللفظية..»[1].

ولذلك كتب السيّد فضل الله في موضع من تفسيره «من وحي القرآن» وبالتحديد في شرح منهجه الاستيحائي والإفادة من الروايات «وفي ضوء ذلك، قد نستطيع الوقوف مع الروايات الكثيرة الواردة عن الأئمة (ع) والمفسِّرة لبعض آيات القرآن بأهل البيت (ع) لنجد أن البعض منها كان مختصاً بهم كآية التطهير والمودة في القربى، بينما كانت الآيات الأخرى منطلقة في الخط العام الذي يمثِّل أهل البيت (ع) النموذج الأكمل له، كآية ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ ﴿وَلِكُلِّ قَوۡمٍ هَادٍ﴾ و﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ﴾ ﴿وَمَنۡ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ ﴿وَكُونُواْ مَعَ

---

(1) الشهيد الصدر، محمد باقر، **المدرسة القرآني**، ط2، دار التعارف، بيروت، 1981م ص 14.

﴿الصَّادِقِينَ﴾ و﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾». وإذا كانت بعض الروايات قد نزلت فيهم في مواردها الخاصة، في أسباب النزول، فإنها انطلقت لتمتد في الخط العام للقضية المطروحة فيها..»[1].

وإنّما يُشير السيّد فضل الله إلى هذه الحقيقة لجهة تجاوز السّمة التي غلبت على التفسير بالمأثور وعجزه عن تفعيل القرآن في حياة الإنسان، وذلك بلحاظ الجمود الذي يقتضيه هذا المنهج.

## ثالثاً: مشكلة التوثيق:

ويبقى أن نُشير إلى أنَّ أهم مشكلة تعترض اللجوء إلى الأخبار والروايات في التفسير هي مشكلة التوثيق والاطمئنان والوثوق بالصدور على أقل تقدير، وهي مشكلة شعر بها معظم المفسرين وفكّروا في الآليات التي تُسعفهم في تجاوز هذه المشكلة وفقاً للمباني والأسس والمناهج التي رسموها لأنفسهم في أصل الاعتماد على الأخبار، ولم يشذّ عن هذه الطريقة سوى بعض العلماء ممن أضفى على الأحاديث ـ بمجملها ـ صفة الاعتبار بُناء على ما تصوره من قرائن أوجبت لهذا البعض القطع أو الاطمئنان بصدورها.

وقد كتب السيّد الطباطبائي: «... وأما ما ذكرنا من شيوع الدّس والوضع في الروايات فلا يرتاب فيه من راجع الروايات المنقولة في الصُّنع والإيجاد وقصص الأنبياء والأمم والأخبار الواردة في تفاسير الآيات والحوادث الواقعة في صدر الإسلام، وأعظم ما يهمهم أمره لأعداء الدين، ولا يألون جهداً في إطفاء نوره وإخماد ناره وإعفاء أثره هو القرآن الكريم الذي هو الكهف المنيع.. وبالجملة احتمال

---

(1) **من وحي القرآن**، ج1، ص 16.

الدّس ـ وهو قريب جداً مؤيد بالشواهد والقرائن ـ يدفع حُجية هذه الروايات ويفسد اعتبارها، فلا يبقى معه لها لا حُجية شرعيّة ولا حُجية عقلائية حتى ما كان منها صحيح الإسناد، فإنَّ صحة السند وعدالة رجال الطريق، إنّما يدفع تعمدهم الكذب دون دس غيرهم في أصولهم وجوامعهم ما لم يَرْووه»[1].

## السيد فضل الله ومشكلة التوثيق:

للسيد فضل الله حساسية مفرطة تجاه النصوص القلقة، ولذلك كثيراً ما نبّه على ضرورة التدقيق بالنصوص الروائية والإخبارية خشية أن تكون «جزءاً من تراث الوضع في الحديث الذي كان يكثر فيه الكذب على النبي محمد (ص) وعلى أهل البيت (ع) مما أتقن فيه الوضّاعون طريقة ترتيب الأحاديث بحيث تُصبح موضعاً للثقة، باعتبار وثاقة رواتها، فقد كان الحديث يُدسّ في كتبهم دون أن ينتبهوا إليه...»[2].

وبصدد تحديد موقفه تجاه تيارين اثنين أحدهما يميل إلى الإفراط في التعويل على الروايات والأخبار في التفسير بدعوى عدم البأس فيه وإن كانت الأخبار والروايات ضعيفة لجهة اختصاص التصحيح لها في الأحكام الشرعيّة من حيث الحليّة والحُرمة وثانيهما يميل إلى التفريط بالجانب الروائي بدعوى الخوف من تسرب الدخيل إلى القرآن، كتب السيّد فضل الله مشيراً إلى موقفه الوسطي «... فإنّنا نؤكد على ضرورة التدقيق في سند القصة التفسيرية ومضمونها، من أجل أن نعرف صحيح الحديث من فاسده على أساس الموازين

(1) الطباطبائي، محمد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، ج12، ص 114 ـ 115.
(2) **من وحي القرآن**، ج16، ص 256.

العلمية الصحيحة، فلا نأخذ بحديثٍ إلّا بعد أن تثبت لنا صحّته وواقعيته وأصالته..»[1].

ومن خلال تتبع تفسير «من وحي القرآن» يلاحظ على السيّد فضل الله أنه عمد إلى وضع عدّة معايير لتفادي مشكلة التوثيق وتسرب الدخيل إلى الرؤية القرآنية من خلال اعتماد الأخبار والروايات في التفسير.

1 - أن يكون القرآن الكريم هو المرجع في قبول الرواية أو عدم قبولها، ولذلك أشار إلى أن الجو القرآني الذي تشتمل عليه بعض الحوادث فيما نُقل منها عن طريق القرآن نفسه يفوق بقيمته أية تفاصيل أخرى كما هو الحال في تفاصيل السِيَر[2]، خصوصاً وأن هذه التفاصيل التي قد ترد في السير لا تشتمل على الأهداف التي يتوخاها الكتاب الكريم والغايات التي يُشير إليها.

ومهما يكن من أمر، فإنَّ مرجعية الكتاب تعني من وجهة نظر السيّد فضل الله أن «وثاقة الأحاديث المنقولة عن أئمة أهل البيت (ع) يتأتّى من عرضها على الكتاب والسّنة القطعية والموثوقة، فما وافقهما كان مقبولاً، وما خالفهما كان مردوداً..»[3].

ويُشير السيّد فضل الله إلى أنَّ «الاهتمام بالقرآن يعمل على صُنع الذهنية القرآنية الصافية التي نستطيع من خلالها أن نكتشف زيف الأحاديث الموضوعة من خلال اكتشاف زيف المفاهيم التي عالجتها...»[4].

---

(1) فضل الله، **من وحي القرآن**، ج4، ص 379؛ وانظر: ج5، ص 45 وج5، ص72.

(2) المصدر نفسه، ج5، ص 200.

(3) المصدر نفسه، ج16، ص 256.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص 24.

2 ـ التوفر على دراسة الروايات من خلال السند والمضمون معاً، وذلك لا يمكن قبول الأخبار والروايات لمجرد كون رواتها من الثقات، وذلك لجهة كثرة الدخيل على أخبارهم ومحاولات الوضّاعين في تشويه تراثهم من خلال دسّ الموضوع في أخبارهم.

وفي هذا الصدد كتب السيّد فضل الله: «ولهذا لا بد من دراسة مضمون السّند، كما لابد من دراسة السّند الذي يثبت صدق مصدر النص، بعيداً عن كل الأجواء التي تثير فينا شخصية الأشخاص الذين ينقلون لنا التراث»[1]. ولذلك لا يمكن من وجهة نظر السيّد فضل الله «الاكتفاء بدراسة السّند، لأنّ القضيّة تتصل بعمق المفاهيم الإسلامية»[2].

وفي هذا السياق يمكن أن يعثر الباحث في تفسير «من وحي القرآن» على عدة علامات للوضع في الأخبار، مما أشار إليه السيّد فضل الله في ثنايا تفسيره، ومن ذلك:

1 ـ أن يكون الخبر مخالفاً للثوابت القرآنية والعقيدية، كما أشار إلى ذلك السيّد فضل الله في تعليقه على ما رُوي عن الإمام الباقر (ع) مما ورد في التفسير القمي، وبالتحديد في تفسير قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿٢٩﴾ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُ﴾[3]، قال: «خلقهم حين خلقهم مؤمناً وكافراً وشقياً وسعيد»، وكذلك يعودون يوم القامة مهتدياً وضالاً». فقد كتب السيّد فضل الله في التعليق: «ونلاحظ أنَّ هذا اللون من

(1) المصدر نفسه، ج16، ص 254.

(2) المصدر نفسه، ج16، ص 256.

(3) سورة الأعراف: الآية 29.

الروايات مما لا يُمكن الأخذ بظاهره، لأنه يوحي بأنَّ إيمان الإنسان وكفره أو سعادته وشقاوته ناشئان من طبيعة الخلق مما يجعل النهاية كالبداية. باعتبار توقف مختلف هذه الموارد على طبيعة عنصر الخلق، فيكون الفعل مظهراً لما في الذات، لا منطلقاً من الاختيار الناتج عن التربية، ممّا يجعل مسألة التعليم والتربية وحركة الرسالات في الهداية والإنذار والتبشير لا معنى لها، وهذا ممّا لا يتفق مع العقل في حركته الفكرية وفي بناء العقلاء، في أمورهم الجارية على واقعية الإرادة الإنسانيّة التوجيه العام، في بناء الشخصية في عناصرها الإيجابية والسلبية، ولذلك لابدّ من توجيه أمثال هذه الرواية على تقدير صدورها..»[1].

2 ـ أن يكون الخبر غريباً ودخيلاً على النسق القرآني من خلال تعاطيه مع الأحداث وتحليلها والحديث عنها، ولذلك ردّ السيّد فضل الله بعض الروايات التي تناقلها المحدِّثون في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ جَآءُو بِٱلْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ﴾[2]، حيث اعتبرها دخيلة على التحليل القرآني للمسألة، مما يوحي أنَّ هناك نسجاً من الخيال صاغته ذهنيات الرواة[3].

3 ـ أن يكون الخبر مخالفاً للرؤية القرآنية للرسالة ولشخصية الرسول، كما في عدد غير قليل من الروايات التي جاءت تحمل في تفاصيلها إساءة للرسول وشخصيته، كما في قصّة الإفك، حيث ردّ السيّد فضل الله عدداً من الروايات في هذه

---

(1) **من وحي القرآن**، ج10، ص 87.

(2) سورة النور: الآية 11.

(3) **من وحي القرآن**، ج16، ص 257.

القصة كونها «تُسيء إلى الشخصية الرسالية التي يتميز بها النبي (ص)، ولجهة تكوين الانطباعات السلبية عن الناس، لاسيما الأقربين إليه قبل التأكد من تحقق الأسس الشرعيّة التي تثبت عناصر الاتهام..»[1]. وكذلك موقفه من الأحاديث والروايات التي صاغت موقعاً خاصاً لورقة بن نوفل في تاريخ الرسالة، مما يتنافى مع شخصية النبي (ص) تاريخياً، فضلاً عن الإشكالات التي تتصل بالجانب العقيدي[2].

4 ـ أن تكون الأخبار مختلفة في مضامينها، وإن لم تصل إلى حدِّ التناقض، لأنّ اختلافها قد يوحي بعدم الاطمئنان والوثوق بها، ويشير إلى يد الوضع والتحريف والتزييف التي طالتها[3].

وفي هذا السياق نفسه، يُمكن أن يُشار ـ ولو على نحو الإجمال ـ إلى ما يمكن تسميته بموقف السيّد فضل الله من الإسرائيليات إذ أنه موقف لا يخرج عن هذا التحديد الذي أشرنا إليه من خلال موقفه العام من التراث الروائي والأخباري[4].

## ثانياً: الظهور القرآني

القرآن الكريم كلام كسائر ما يتكلم به الناس، بغض النظر عن علو مضمونه، وهو عندئذٍ يفهم كما يفهم كلام الناس، وليس كتاباً رمزياً، أو أنه مستغلق اللغة والمفاهيم ولا يُمكن استجلاء معانيه وسبر أغواره، بل إنه يُمكن فهمه دونما الحاجة ـ من وجهة نظر

---

(1) فضل الله، **من وحي القرآن**، ج16، ص 252.

(2) المصدر نفسه، ج24، ص 330 ـ 331.

(3) المصدر نفسه، ج24، ص 330 ـ 331.

(4) المصدر نفسه، ج4، ص 379.

السيّد فضل الله وغيره من الأعلام المفسرين: «إلى الخروج عن المألوف من قواعد اللغة العربيّة في تفسيره»[1] ولذلك فإنه لا يمكن القول باستعصاء فهم القرآن وعدم إمكان فك مغاليقه.

وقد اتّفق العلماء والمفسرون ـ إلّا من شذّ ـ على أن فهم الكتاب الكريم بالطريقة التي تعارف عليها الناس هو الحجة، إلّا إذا كان ثمة دليل يقضي بالخلاف، إذ لم يُبيِّن الشارع طريقة يرتضيها غير الطريقة التي عليها الناس في فهم الكلام.

ولذلك أتعب الأصوليون ـ وبالتحديد من علماء الشيعة ـ أنفسهم في بحث حُجية الظواهر، وأن لا دليل على حُجية غيره.

وفي هذا السياق كتب السيّد فضل الله: «... وبالتالي فإن أي خروج عن ظواهر مُراده يجب أن لا يكون ـ كما أشرنا قبلاً ـ إلّا بدليل قطعي من السُّنة والعقل، وبما ينسجم وقواعد اللغة العربيّة وفنون بلاغتها وفصاحتها»[2].

يجب التنويه إلى أن أنظار المفسرين قد تختلف في الاستظهار واقتناص ما هو الظاهر من القرآن الكريم، وذلك تبعاً للمستوى الثقافيّ واللغوي والمنهج الذي يتبنّاه المفسِّر.

ففي تفسر قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ﴾[3]. إذ استظهر منه السيّد الطباطبائي أن النسل الموجود من الإنسان ينتهي إلى آدم وحواء من غير أن يشاركهما فيه غيرهما، ولذلك رجَّح الروايات التي دلّت على وقوع الزواج بين الأخوة من آدم وحواء، على الروايات

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص 18.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 18.

(3) سورة النساء: الآية 1.

التي دلّت على وقوع الزواج من حور العين أو الجنية التي أنزلتا لقابيل وهابيل[1].

وقد علّق السيّد فضل الله على هذا الاستظهار: «... ولكن هذا استظهار غير دقيق؛ لأن هذه الفقرة تتحدث عن انطلاق التناسل منهما باعتبارهما المصدر الأول.. من دون تعرّض لما حدث بعدهما من خصوصيه التزاوج، فلا ظهور لها من هذه الجهة نفياً أو إثباتاً»[2].

ومهما يكن من أمر، فإنَّ فهم القرآن الكريم من خلال ظواهره هو المنهج الذي اعتمده السيّد فضل الله في التعاطي مع الكتاب الكريم وفهمه والوقوف على تشريعاته ومفاهيمه وأصوله ومعارفه...

وربما لا يسع البحث الاستطراد في ذكر نماذج كثيرة لاستظهارات السيّد فضل الله في تفسيره «من وحي القرآن»، إلّا أنَّ ما يلزم الإشارة إليه هو تأكيد السيّد فضل الله على أن يكون الوقوف على المدلول من خلال الظهور وحده، دون أن يُضيف المفسِّر شيئاً آخر يحاول أن يحمِّل الكلامَ ما لا يحتمل[3]. ونشير إلى عدة نماذج في هذا السياق:

1 ـ في تفسير قوله تعالى من سورة الشورى: ﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِى ٱلْأَرْضِ...﴾[4] حاول السيّد الطباطبائي أن يفسِّر سؤال الملائكة الله الغفران لأهل الأرض بمعنى أن يُحقق لهم سبب حصول المغفرة، فسؤالهم ـ أي الملائكة ـ المغفرة لأهل الأرض مرجعه إلى سؤال أن يشرِّع

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص 147، وص 136 وما بعدها.

(2) **من وحي القرآن**، ج7، ص 27 ـ 28.

(3) المصدر نفسه، ج23، ص 290.

(4) سورة الشورى: الآية 5.

لهم ديناً يغفر لمن تديَّن به منهم، أي أنَّ الملائكة يسألون الله أن يشرِّع لمن في الأرض من طريق الوحي ديناً يدينون به فيغفر لهم بذلك.

وقد لاحظ عليه السيّد فضل الله أنه معنى لا ينسجم مع الظاهر، وإن أمكن استفادته من دليل آخر، ولكن المفترض في المفسِّر أن لا يحمِّل الآية ما لا تحتمل، فإنَّ الظاهر من الاستغفار في الآية معنى يتصل بالواقع العملي للإنسان بشكل مباشر، وما أخطأ فيه من التزام أوامر الله ونواهيه، لتكون المغفرة أساساً لإيجاد الجو الذي يقود الإنسان نحو الهداية، وذلك بإغلاقها ملف الماضي والابتداء بسلوك جديد، وأما الحديث عن اختصاص الاستغفار بالذين آمنوا فهذا أمر يُستفاد من دليل آخر لا من الآية الكريمة[1].

2 ـ في مسألة نزول القرآن ومحاولة الجمع بين ما ورد في نزوله في شهر رمضان بالتحديد ليلة القدر وبين ما ورد من كون بعثته (ص) في شهر رجب، أو بينه وبين ما ورد مما يُشير إلى النزول التدريجي حاول البعض ومنهم السيّد الطباطبائي أن يفرقوا بين النزول الدفعي وبين النزول التدريجي، فقد يكون نزل دفعة واحدة ـ مجموعاً ـ في ليلة القدر، ونزل مرة أخرى نجوماً مدة ثلاثْ وعشرين سنة.

وقد لاحظ السيّد فضل الله أن هذه المحاولة لا يمكن اقتناصها من الظاهر، بل إنَّ الأقرب هو أن يكون المقصود من نزول القرآن في ليلة القدر ابتداء نزوله، ولاسيما إذا عرفنا أن القرآن يطلق على الآية والسورة والمجموع. مع ملاحظة أن الآية التي تتحدث عن

---

(1) **من وحي القرآن**، ج20، ص 142 ـ 143؛ والمصدر نفسه، ج5، ص 33 ـ 34.

نزوله في ليلة القدر أو ليلة مباركة هي من آيات القرآن فكيف تكون ناظرة إلى المجموع[1].

3 ـ في آية الكرسي وبالتحديد في قوله تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾، حاول السيّد الطباطبائي أن يعتبر الحديث عن الشفاعة في الآية الكريمة شاملاً للشفاعة التكوينية بمعنى التوسط المطلق في عالم الأسباب والوسائط، والشفاعة التشريعية أي التوسط في مرحلة المجازاة التي يثبتها القرآن والسنة..

ولكن السيّد فضل الله يرى خلاف ذلك، بل يعتقد أنَّ السببية التكوينية في ارتباط الأشياء بأسبابها على أساس ما أودعه الله فيها، وإن كانت مما لا خلاف فيه، ولكن الظاهر من الآية أنَّ الشفاعة المشار إليها هي الشفاعة في عالم المجازاة، وهو الذي جاء مناسباً ومنسجماً مع إثبات قدرته المطلقة في تدبيره الأمور بعد خلقه لها واستقلاله بها، بعيداً عن أي تأثير ذاتي لغيره مما يريد إصداره من قرارات في مجال العقاب والثواب[2].

4 ـ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِىٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ...﴾[3]، فسَّر السيّد الطباطبائي هذا الإلقاء بمعنى تحريض الناس وتهييج الظالمين وإغراء المفسدين من خلال وسوسة الشيطان لهم، وذلك لإعاقة ما يتمنّاه النبي أو الرسول.

وقد لاحظ عليه السيّد فضل الله أنه تفسير لا ينسجم مع ظاهر

---

(1) المصدر نفسه، ج20، ص 278.

(2) المصدر نفسه، ج5، ص 34 ـ 35.

(3) سورة الحج: الآية 52.

الآية؛ إذ إن «هذا التفسير ... حاول أن ينظر إلى مسألة إلقاء الشيطان في الأمنية النبوية من خلال النظرة إلى الواقع الخارجيّ لحركة الأُمنية في ساحة الصراع بين خط الله وبين خط الشيطان، مما يجعل الآية تطال أجواء إغراء الشيطان للآخرين لجهة إبطال الأمنية في الواقع، ولم يحاول أن ينظر إليها من الداخل في ما تختزنه كلمة ألقى الشيطان في أمنيته، من معنى إدخال شيء فيها بحيث تكون ظرفاً له وموقعاً من مواقعه، لا حركة خارجيّة من الآخرين في مواجهتها، ليكون النسخ ـ من خلال ذلك ـ نسخاً في حركة الواقع، لا نسخاً في طبيعة الأُمنية»[1].

وربما يحسن أن نشير إلى أن استظهارات المفسِّر ترتبط ارتباطاً وثيقاً بثقافته اللغية والحديثية والإسلاميّة عموماً، فربما أيَّد المفسر استظهاره بالرواية تارة وبالسياق تارة أخرى، وهو ما يلاحظه الباحث في منهج السيّد فضل الله.

فقد أيَّد اسظهاره في تفسير قوله تعالى: ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ ۝١٧﴾[2] بمعنى توجيه الناس إلى ممارسة تسبيحه وتحميده تعالى مؤيداً ذلك بالسياق الذي عليه الآيات، مشيراً على بُعد ما اختاره السيّد الطباطبائي من تفسير التسبيح والتحميد بما يعني إنشاء التنزيه والثناء منه تعالى لا من غيره[3].

كما أنه ـ السيّد فضل الله ـ أيَّد استظهاره في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦٓ أَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ

(1) **من وحي القرآن**، ج16، ص 100.
(2) سورة الروم: الآية 17.
(3) **من وحي القرآن**، ج18، ص 111.

ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٨٠ أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ ٱلسَّبِيلَ﴾[1]، بالرواية، حيث اختلف المفسرون في المراد من قطع السبيل، فقد فسَّره بعضهم بقطع طريق التناسل، على سبيل الكفاية عن الإعراض عن النساء وترك الزواج، وفسَّره بعضهم بقطع سبيل المارة بديارهم، وكانوا يرمون ابن السبيل بالحجارة فأيهم أصابه كان أولى به، فيأخذون ماله وينكحونه ويغرمونه ثلاثة دراهم.

وقد استقرب السيّد فضل الله الرأي الثاني لظهور اللفظ فيه ولعدم تعارف التعبير عن ترك نكاح النساء بذلك، وعدم تبادره إلى الفهم العُرفي حتى على نحو الكفاية، مع ملاحظة أنَّ قوم لوط لم يكونوا تاركين لنكاح النساء على نحو يقطع النسل بل كان ذلك منهم اشتهاء الذكر، وأيّد السيّد فضل الله استظهاره بما رُوي من أخبار تتفق وهذا الاستظهار[2].

## العدول عن الظاهر:

إنَّ مبدأ العمل بالظهور القرآني لا يعني عدم جواز العدول عنه مطلقاً، ولذلك يُمكن للمفسِّر تجاوز الظاهر إلى غيره، ولكن هذا العدول وهذا التجاوز مشروط بوجود ما يبرره؛ ولذلك كتب السيّد فضل الله في هذا السياق: «إنَّ حمل القرآن على خلاف ظاهره لابد فيه من حُجة واضحة تقرِّب الفكرة الجديدة إلى الفهم العام بحيث تتبادر إليه بعد البيان»[3]. وبصدد بيان وتوضيح هذه الحُجة كتب السيّد فضل الله: «.. فإنَّ أي خروج عن ظواهر مُراده ـ يقصد القرآن

(1) سورة الأعراف: الآية 80.

(2) **من وحي القرآن**، ج18، ص 43.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 255.

ـ يجب أن لا يكون .. إلّا بدليل قطعي من السُّنة والعقل، وبما ينسجم وقواعد اللغة العربيّة وفنون بلاغتها وفصاحتها»[1].

ولذلك يؤكد السيّد فضل الله أنه لا يُمكن العدول عن الظهور القرآني لمجرد الاستبعاد؛ لأنه لا يصلح دليلاً على ذلك. ولذلك نعى على بعض المفسرين في محاولاتهم تفسير بعض ما يتّصل بالغيب بما لا ينسجم مع الظهور القرآني لمجرد الاستبعاد أو لكون ذلك من الأمور الغيبية التي لا يمكن الوقوف عليها بشكل تفصيلي[2].

ولذلك تحفظ السيّد فضل الله في تفسير قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُوا۟ ثُمَّ أَحْيَٰهُمْ﴾[3]. بما لا ينسجم مع الظهور القرآني من أنها قصة حقيقيّة واقعية وليست رمزية أو للتمثيل.

وكتب السيّد فضل الله في تأكيد واقعية هذه الحادثة: «.. ولعل في ابتداء الآية بكلمة ﴿أَلَمْ تَرَ﴾ ما يوحي بأنَّ القصة كانت معروفة بشكل واضح، أو هكذا تريد الآية أن توحي، مما يؤكد الطبيعة الواقعية للقصة. ولهذا كله فإننا نتحفظ بشدة في تأويل كلمات الآية إلى غير ما هو الظاهر من معناها اللغوي، لا لأننا نرفض الاستعمالات المجازية في القرآن، بل لأنَّ جوّ الآية لا يسمح بذلك..»[4].

ولذلك رفض السيّد فضل الله تفسير (الإسراء) بالنبي (ص) من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، بما يخرج عن الظاهر الذي

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص 18.

(2) المصدر نفسه، ج5، ص 73.

(3) سورة البقرة: الآية 243.

(4) **من وحي القرآن**، ج4، ص 377.

يفيده القرآن وهو إسراؤه بجسده (ص)، إذ أن ظاهر كلمة (عبده) تعبير عن الذات بمعناها المادي والجسدي كما يرى السيّد فضل الله[1].

## مبرّرات العدول:

كما أشرنا ـ سابقاً ـ إنَّ العدول عن الظاهر يحتاج إلى حُجة لغوية أو عقلية تبرر هذا العدول.

ويُمكن أن نشير إلى بعض هذه المبررات كما ورد في ثنايا تفسير «من وحي القرآن»:

### 1 ـ الأسلوب البلاغي:

إذ أن سياق الجملة بلاغياً قد يشير أحياناً إلى عدم إرادة الظاهر من الكلمة، فتكون واردة على نحو الاستعارة. ولذلك فسَّر السيّد فضل الله (الأمانة) التي وردت الإشارة إليها في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾﴾[2] فقد فسّرها بالمسؤولية «التي يتحملها الإنسان في ما يقوم به من أعمال وأقوال، باعتبار أنها التي تتصل بالنتائج السلبية التي يخاف الإنسان من خلالها أن يتعرض لعقاب الله، وهي التي يمكن أن يعرضها الله على مخلوقاته بأن تتحمل مسؤولية نفسها، فتدير أوضاعها وتتحرك من موقعها الإرادي، وهذا هو المعقول في ذلك كله. وعلى هذا فيكون العرض وارداً بنحو الاستعارة بحيث تكون الفكرة أن المسؤولية التي يتحملها الإنسان في ما يواجهه من النتائج أمام الله، هي من الثقل بحيث لو

---

(1) المصدر نفسه، ج14، ص 10.

(2) سورة الأحزاب: الآية 72.

عرضها لله على هذه المخلوقات لرفضها خوفاً منها فنزّل ذلك منزلة العرض الواقعي.. لما يترتب على ذلك من العقاب الإلهي على الإنحراف عن أوامر الله ونواهيه مما لا يستطيع مخلوق أن يتحمله أو يقبله»[1].

**2 ـ القرائن العقلية:**

إذ أنها توجب صرف اللفظ من الظاهر إلى غيره، ولذلك فسّر السيّد فضل الله قوله تعالى: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ ٱلْأَرْضُ زِلْزَالَهَا ۝١ وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا ۝٢ وَقَالَ ٱلْإِنسَٰنُ مَا لَهَا ۝٣ يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا ۝٤﴾[2] وقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾[3]. وقوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ...﴾[4] التحدث والتسبيح على نحو يكونان كناية عن قدرة الله تعالى وإرادته[5].

**3 ـ القرائن التاريخية:**

وهو ما يُمكن أن نُسميه بطبيعة الأشياء وطبيعة السير التاريخي، إذ أنها يُمكن أن تكون مبرراً لصرف الكلام عن ظاهره، وإن لم يكن السيّد فضل الله ليشير إلى هذه القرائن بشكل واضح أو يصرّح بهذه التسمية، إلّا أن الباحث يمكن أن يجد ما يمكن أن يكون نموذجاً لها.

ففي تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ۝١ لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾[6] اختلف المفسرون في إيجاد الصلة بين

---

(1) **من وحي القرآن**، ج18، ص 361.

(2) سورة الزلزلة: الآيات 1 ـ 4.

(3) سورة الإسراء: الآية 44.

(4) سورة فصلت: الآية 21.

(5) **من وحي القرآن**، ج24، ص 370.

(6) سورة الفتح: الآية 1 ـ 2.

الفتح والمغفرة، ولذلك ذهبوا إلى تفسيرات مختلفة، اختار معظمها العدول عن الظاهر، وإن كان لكلٍ طريقته ومُبرره، ومن هؤلاء المفسرين السيّد فضل الله الذي وجد من اللازم تفسير الآية بما ينسجم مع صفاء شخصية النبي (ص) وصفائها وجهادها بحيث يُفسر الكلمة من الغفران بما يتفق مع الرضوان والمحبة والرحمة[1].

**4 ـ الدليل النقلي:**

إذ إنه يمكن أن يكون مبرراً لصرف الكلام عن ظاهره، ولكن بشرط أن يكون سليماً وصالحاً للاستدلال، من حيث السند ومن حيث الدلالة[2].

## باطن القرآن:

وردت الإشارة إلى «بطون القرآن» في روايات عدة منقولة عن أهل البيت (ع)، بل ومن طرق أخرى عن غيرهم، منها[3]:

- ما روي عن فضيل بن يسار، قال: سألت أبا جعفر (ع) عن هذه الرواية «ما من القرآن آية إلّا ولها ظهر وبَطن» فقال: ظهره تنزيله، وبطنه تأويله، منه ما قد مضى، ومنه ما لم يكن، يجري كما تجري الشمس والقمر، كلما جاء تأويل منه يكون على الأموات كما يكون على الأحياء. قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ...﴾[4] نحن نعلمه.

---

(1) **من وحي القرآن**، ج21، ص 98 ـ 99.

(2) المصدر نفسه، ج14، ص 10، وراجع: ج23 ص 163.

(3) انظر: **بحار الأنوار**، ج92، ص 78 حتى 106، وتفسير البرهان، ج1، ص 19 ـ 21. باب (في أن القرآن له ظهر وبطن) المقدمة، طبعة قم، سنة 1417هـ.

(4) سورة آل عمران: الآية 7.

- ما رُوي عن حمران عن أبي جعفر (ع) قال: «ظهر القرآن الذي نزل فيهم، وبطنه الذي عملوا بمثل أعمالهم».

- ما روي عن جابر قال: قال أبو عبد الله (ع): «يا جابر إنَّ للقرآن بطناً وللبطن ظهر. ثم قال: يا جابر، وليس شيء أبعد من عقول الرجال منه. إنَّ الآية لتنزل أولها في شيء وأوسطها في شيء، وآخرها في شيء، وهو كلام مُتصل متصرِّف على وجوه».

وثمة روايات أخرى لا تبتعد عن هذا المُؤدى (المضمون) الذي نقلناه، بل إنها لا تبتعد عن الأسانيد نفسها، وهي محل تأمل ومناقشة على مستوى السّند والدلالة[1].

وقد وقع الاختلاف بين المفسرين في تحديد المُراد من بطن القرآن بما ورد في الروايات، وهو اختلاف قديم يرجع إلى طبقة العلماء والمفسرين القدماء، ولذلك نُشير إلى بعضهم وإلى بعض المتأخرين والمعاصرين فضلاً عن موقف السيّد فضل الله:

**نظرية الشيخ المفيد:**

كتب الشيخ المفيد لتفسير (ظاهر القرآن وباطنه): «ومعاني القرآن على ضربين ظاهر وباطن. فالظاهر: هو المطابق لخاص العبارة تحقيقاً على عادات أهل اللسان... والباطن هو ما خرج عن خاص العبارة وحقيقتها إلى وجوه الاتساع، فيحتاج العاقل في معرفة المُراد من ذلك إلى الأدلة الزائدة على ظاهر الألفاظ، كقوله سبحانه ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ فالصلاة في ظاهر اللفظ هي الدعاء

(1) انظر: محمد الحسيني، **مطارحات في قضايا قرآنية**، بحث (بطون القرآن)، ص97 وما بعد.

حسب المعهود بين أهل اللغة، وهي في الحقيقة لا يصح فيها القيام.. وليس يُفهم هذا ـ يقصد التفاصيل ـ من ظاهر القول، فهو الباطن المقصود»[1].

**نظرية الشيخ الطوسي:**

كتب الشيخ الطوسي في مقدمة تفسيره «التبيان»: «فأما ما رُوي عن النبي (ص) إنه قال «ما نزل من القرآن، من آية إلّا ولها ظهر وبطن» وقد رواه ـ أيضاً ـ أصحابنا عن الأئمة (ع) فإنه يحتمل وجوهاً:

**أحدها**: ما رُوي في أخبارنا عن الصادقين (ع) وحكي ذلك عن عبيدة أنَّ المراد بذلك القصص بأخبار هلاك الأولين، وباطنها عظة للآخرين.

**والثاني**: ما حُكي عن ابن مسعود انه قال: «ما من آية إلّا وقد عمل بها قوم ولها قوم يعملون بها».

**والثالث**: معناها أنَّ ظاهرها لفظها وباطنها تأويلها، ذكره الطبري واختاره البلخي.

**والرابع**: ما قاله الحسن البصري: «إنك إذا فتشت عن باطنها وقِسته على ظاهرها وقفت على معناها»[2].

ولم يظهر رأي الشيخ الطوسي في ما ذكره من أقوال، وربما يكون رأيه ما وافق الرواية عن الصادقين (ع)، وعندئذٍ يكون تفسيره لبطن القرآن أنَّ ما ورد من قصص وأخبار عن الأولين والأمم السابقة،

---

(1) المفيد، محمد بن النعمان، **التذكرة في أصول الفقه**، ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، ـ ط2 دار المفيد/ بيروت ـ 1993م، ج9، ص 29.

(2) الطوسي، محمد بن الحسن، **التبيان في تفسير القرآن**، ط: بيروت، دار إحياء التراث العربي ج1، ص 9.

إنّما هو أمثال لكلامه سبحانه وتعالى، ولا تقتصر على السابقين، بل هي منطبقة على غيرهم أيضاً، وبذلك يكون (البطن) من التطبيق أو ما يُسميه البعض بـ (الجري) على حدِّ تعبير السيّد الطباطبائي.

**نظرية الآخوند الخراساني:**

لقد احتمل الآخوند كاظم الخراساني أحد علماء الأصول (أصول الفقه المتأخرين) أمرين اثنين[1]:

**أحدهما**: أنَّ البطن مراد بالاستقلال من دون دلالة الألفاظ، وتكون هذه البطون مقارنة لاستعمال الألفاظ في معانيها، كما لو قال القائل: قدم الحاج وأراد مقارناً لكلامه معانٍ أخرى من المعاني الاستقلالية، التي تُراد مقارنة لاستعمال اللفظ في معناه من دون دلالة ذلك اللفظ ولو بالالتزام.

**وثانيهما**: أن يكون البطن من لوازم المعنى المستعمل فيه اللفظ فلا يكون اللفظ مستعملاً فيها، وإن كان يدل عليها بالدلالة التزامية نظير كون (مجيء زيد) ملازماً عادة لنزول البركات.

وتُصنَّف قراءة الآخوند الخراساني في جملة التفكير الأصولي الفلسفي الذي شاع عند الشيعة مؤخراً.

**نظرية السيّد الطاطبائي:**

وتتلخّص نظريّة السيّد الطباطبائي في أنَّ الباطن هو المعنى الثاني الذي يُراد من الآية فيكون للآية معنيان أحدهما ظاهر والآخر باطن، إلّا أنهما واقعان في الطول لا في العرض[2].

---

(1) الجزائري، محمد جعفر، **منتهى الدراية في توضيح الكفاية**، وما بعد. ط2 ـ قُم ـ 1403هـ، ج1 ص 193.

(2) الطباطبائي، **القرآن في الإسلام**، ص39 وما بعدها.

**نظرية السيّد السبزواري:**

ورُبّما لزحمة الإشكالات والإشكالات المضادة حول تفسير (بطن القرآن) فضَّل السيّد عبد الأعلى السبزواري (أحد فقهاء الشيعة المتأخرين) أن يفسِّر (بطن القرآن) بالإشارات والرموز التي لا يفهمها إلّا أشخاص خاصة[1].

**نظرية السيّد فضل الله:**

رفض السيّد فضل الله أن يكون المراد من (بطن القرآن) هو المعنى الثاني الذي يأتي بالدرجة الثانية من المعنى الأول وهو الظاهر، كما هو رأي السيّد الطباطبائي، كما رفض أن يكون ذلك من قبيل الرموز والإشارات... فكتب في هذا الصدد: «... ولذلك فإنَّ التعبير الباطني إما أن يكون من قبيل الإيحاء، أو أنها من اللوازم، ولذلك نقول: ليس هناك باطن بمعنى أنَّ القرآن يستبطن معانٍ كثيرة على خلاف المعنى اللغوي. نعم، إنَّ القرآن يستبطن استيحاءات كثيرة ويستبطن لوازم كثيَرة[2]، وعليه فإنَّ (بطن القرآن) هو الاستيحاء بطريقة الانطلاق من الجُزئي إلى الكلي، أو المادي إلى المعنوي، لا على طريقة استعمال اللفظ في معناه[3]، لأنّ اللفظ لا يتحمل أكثر من معنى.

أما الانطلاق من الجزئي إلى الكُلي، فهو من باب التطبيق الذي

---

(1) السبزواري، عبد الأعلى، **تهذيب الأصول**، ط3 دار المنار ـ بيروت 1999م ج1، ص 36.

(2) فضل الله، **الندوة**، دار المَلاك، بيروت ج1 ص 240.

(3) فضل الله، **صورة النبي محمد (ص) في القرآن**، بحث قدَّمه السيّد فضل الله لمؤتمر السيرة النبوية المنعقد بدمشق عام 1995م، منشور في مجلة الثقافة الإسلاميّة الصادرة عن المركز الثقافيّ الإيرانيّ عدد (65) سنة 1996م، ص50.

ورد كثيراً في روايات أهل البيت (ع) تعبيراً لما أسماه الأئمة من أهل البيت (ع) بالجري، وأنَّ القرآن الكريم يجري في حياة الناس مجرى الشمس والقمر والليل والنهار.

وأما الانطلاق من المادي إلى المعنوي، فإنّه يقوم على إدراك ما وراء المدلولات اللفظية من مغزى وهدف وعظة. كما في التفسير الوارد عن الإمام الباقر (ع) لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًاۚ﴾ قال في جواب السائل من حرق أو غرق. فقال السائل: فمن أخرجها من ضلال إلى هدى؟ قال (ع): ذاك تأويلها الأعظم.

ولذلك رفض السيّد فضل الله أن يكون هناك منطقة خاصة لا يمكن فهمها من العامة، وذلك انطلاقاً من الحديث عن «بطن القرآن»[1]، كما أنه رفض أن يكون هناك معنى مخزوناً لا يفهمه ولا يسع أحد فهمه إلّا جهة خاصة[2]، وذلك انطلاقاً من الحديث عن «بطن القرآن».

## ثالثاً: السياق القرآني

ونُريد بالسياق مجموعة الدوالّ التي تُصاحب الكلام سواء كانت لفظية كالكلمات التي تشكّل مع اللفظ الذي يراد فهمه كلاماً واحداً مترابطاً، أو كانت حالية كالظروف والملابسات التي تحيط بالكلام وتكون ذات دلالة في الموضوع.

وأخذ السياق بالاعتبار في فهم الكلام أمر لا يمكن إنكاره لأنه إن أُنكر فإنه يؤدي إلى فهم الكلام بطريقة حرفية أو قاموسية، ولذلك

---

(1) فضل الله، **من وحي القرآن**، ج1، ص 9.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 10.

سجّل السيّد فضل الله ملاحظة عامة على عدد من المفسرين لاستغراقهم في الفهم الحرفي والقاموسي لآيات القرآن فكتب بهذا الصدد: «ولعل مشكلة الكثيرين من المفسرين في تفسيراتهم لكلمات القرآن أنهم يحملونها على معناها الحرفي غير مُلتفتين إلى أساليب البلاغة من الاستعارة والمجاز من خلال القرائن المتنوعة التي يحددها السياق العام للكلمة الذي يتحدث عن العمق المعنوي لا عن السطح المادي بطريقة الإيحاء»[1].

وربما ورد في تعبيرات السيّد فضل الله مثل: (الجو القرآني)[2] وهو ما يُقرِّب من السياق.

وقد أفاد السيّد فضل الله من (السياق) في تفسيره «من وحي القرآن» في عدة موارد:

1 ـ لتحديد معنى الآيات الكريمة المراد منها كما في:

- تحديد المراد من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ عَٰقِبَةَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔواْ ٱلسُّوٓأَىٰٓ أَن كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَكَانُواْ بِهَا يَسۡتَهۡزِءُونَ ۝١٠﴾[3] حيث اختلف المفسرون في تفسير (كلمة السوأى) إلى رأيين: أحدهما أن تكون كناية عن العذاب باعتبار أنه الأسوأ في ما يصل إليه الإنسان وبذلك يكون معنى الآية: ثم كان عاقبة هؤلاء الذين أساؤوا العمل، العاقبة الأسوأ، وهي العذاب، لأنهم كذبوا بآيات الله واستهزؤا بها، وبذلك تكون كلمة (السوأى) إسم كان، وتكون (عاقبة) خبرها، وقد تُقدَّم. وثانيهما: أن تكون

---

(1) المصدر نفسه، ج10 ص 28 ـ 29؛ وج5، ص 60، وج6، ص 30.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج24 ص 65؛ ج5 ص 221؛ ج5 ص 305؛ ج19، ص 270، ج18 ص 108، ج3 ص 200.

(3) سورة الروم: الآية 10.

كلمة (السوأى) تعبيراً عن العمل السيء، وهي المعاصي التي يُمارسونها، فتكون مفعولاً لأساءوا، ويكون المعنى: ثم كان عاقبة الذين عملوا الأعمال السيئة التي كان ينهاهم عنها الرسول، أنَّ أمرهم انتهى إلى التكذيب والاستهزاء، لأنَّ تأثير المعاصي في نفوسهم جعلهم في موقع الكفر مما جعله أقرب إلى نمط حياتهم من الإيمان الذي لا يرضى بأفعالهم.

وقد رجّح السيّد فضل الله المعنى الثاني؛ وذلك لأنه أقرب إلى جوّ الآيات وسياقها حيث أنه جوّ المواجهة التي كانوا يواجهون بها الرسل الذين جاؤوا لينذروهم بعذاب الله. أما جوّ الحديث عن العذاب كما هو الرأي الأول فإنه لا حق للآية في ما يأتي من آيات[1].

- تحديد المراد من قوله تعالى: ﴿وَتَرْزُقُ مَن تَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ فقد فُسر بأنَّ المعنى بغير تقتير لأنَّ من عادة المقتر أن لا ينفق إلّا بحساب، وقيل: أي بغير إخافة نقصان لما عنده، وقيل - كما عن السيّد الطباطبائي - إن توصيف الرزق بغير حساب إنما هو لكون الرزق منه تعالى بالنظر إلى حال المرزوقين بلا عوض ولا استحقاق، فلا يُقابل عطيته منهم شيء. ولكن السيّد فضل الله رجّح من خلال جوّ الآية وسياقها أن تكون الآية كناية عن عدم محدودية رزقه من حيث عدم محدودية ملكه، لأنه المطلق في ذاته وفي غناه، فلا ينفد ما عنده بالإنفاق والعطاء؛ لأنه لا حدّ له في ملكه[2].
- تحديد المراد من قوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِى ٱلْبَحْرَانِ هَٰذَا عَذْبٌ

(1) **من وحي القرآن**، ج18، ص 108.

(2) المصدر نفسه، ج5، ص 305.

﴿...فُرَاتٌ سَآئِغٌ شَرَابُهُۥ وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ...﴾[1]، إذ فسّر السيّد الطباطبائي الآية بأنها في مقام التمثيل للمؤمن والكافر بالبحر العذب والمالح بحيث يتبين عدم التساوي بينهما في الكمال الفطري وإن تشاركا في غالب الخواص الإنسانيّة وآثارها.

وقد لاحظ السيّد فضل الله على تفسيره أن الظاهر من الآية وسياقها حيث جاءت في جوّ الحديث عن آيات الله الكونية، على خلاف ما ذكره السيّد الطباطبائي لأنها وردت في سياق ما تمثله هذه الآيات من دلائل التوحيد وعظمة القدرة[2].

2 ـ لرفع التناقض والتضاد بين الآيات، إذ قد يبدو من بعضها معنى لا ينسجم مع معنى آخر يبدو من آية أخرى، فيكون السياق الدليل الصالح للتمييز بين الموارد التي تتحدث في إطارها الآيات القرآنية، وأن بعضها يتحدث عن مورد وبعضها الآخر يتحدث عن مورد آخر.

ويُمكن أن نشير إلى مورد من هذه الموارد، إذ ورد قوله تعالى: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ ۝٦﴾[3] حيث تفيد شموليّة السؤال للناس والمرسلين، في وقت يظهر فيه من آية أخرى عدم سؤال المجرمين. إذ يقول الله تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ ۝٣٩ فَبِأَىِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ۝٤٠ يُعْرَفُ ٱلْمُجْرِمُونَ بِسِيمَٰهُمْ فَيُؤْخَذُ بِٱلنَّوَٰصِى وَٱلْأَقْدَامِ ۝٤١﴾[4].

وقد أجيب عن ذلك كما عن عدد من المفسرين بعدة أجوبة

(1) سورة فاطر: الآية 12.
(2) **من وحي القرآن**، ج19، ص 96، وانظر: ج8، ص 339، ج16، ص 230.
(3) سورة الأعراف: الآية 6.
(4) سورة الرحمن: الآيات 39 ـ 41.

منها: أنَّ الآية الأخيرة تنفي سؤالهم سؤال استرشاد واستعلام إذ يسألون سؤال التقريع والتبكيت، أو أنهم يسألون يوم القيامة ثم تنقطع مسألتهم عند حصولهم على العقوبة ودخولهم النار، أو لأنَّ في يوم القيامة مواقف، ففي بعضها يُسأل وفي بعضها لا يُسأل..

وقد كتب السيّد فضل الله في التعليق على هذه الآراء: «وربما كان الأقرب للسياق في آيات نفي السؤال أنها واردة في مورد التأكيد على أنَّ الله يعلم ذنوب المذنبين وإجرام المجرمين فلا حاجة به إلى سؤالهم للتعرف على ذلك مع وضوحها عندهم من خلال ما يعرفونه من أنفسهم وما يقرأونه في كتاب الأعمال الذي يراد للإنسان قراءته ليكون الحسيب على نفسه بنفسه، ويتطلع المجرمون إلى ما فيه فيجدونه لا يُغادر صغيرة ولا كبيرة إلّا أحصاها، ولذلك فإن هناك وضوحاً في قيام الحجة عليهم المبرِّرة لعذابهم. أما آيات السؤال فهي واردة لإقامة الحجة عليهم بإظهار أعمالهم من خلال اعترافاتهم. فلكل آية سياق يختلف عن سياق الآية الأخرى..»[1].

3 - لقبول الروايات أو ردّها، فإذا اتفقت الرواية مع السياق القرآني كانت موضع قبول، وإن خالفت السياق ردّت.

ففي تفسير قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تُطِيعُواْ فَرِيقًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَـٰبَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَـٰنِكُمْ كَـٰفِرِينَ ﴿١٠٠﴾﴾[2] قبل ما روي من محاولة شاس بن قيس اليهودي إثارة الأحقاد التاريخية بين الأوس والخزرج والوقيعة بينهم، وذلك لأنَّ سياق الآيات المتأخرة عن هذه الآية تفيد أن هناك شيئاً من الجو الذي ذكرته الرواية[3].

---

(1) **من وحي القرآن**، ج10، ص 22.

(2) سورة آل عمران: الآية 100.

(3) **من وحي القرآن**، ج6، ص 179.

- ولكن السيّد فضل الله ردّ الرواية المنسوبة إلى الإمام الصادق (ع) في كون الرجل الذي عبس في قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝١﴾ هو رجل من بني أمية، وذلك لأنَّ جوّ الآية وسياقها لا ينسجم مع الرواية، حيث أن سياقها ظاهر في أنه يملك دوراً رسالياً وأنه يتحمل مسؤولية تزكية الناس[1].

كما أنه ردّ الرواية في خصوص قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْ ۖ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۙ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾[2]، إذ ورد في الرواية أن جبرئيل استأذن النبي (ص) فأذن له، فلم يدخل لأنه لا يدخل بيتاً فيه صورة أو كلب، فنظروا فإذا في بعض بيوتهم جرو، فقال أبو رافع مولى النبي (ص) إنَّ النبي (ص) أمره أن لا يدع كلباً بالمدينة فقتلها جميعها، إلّا كلباً يحرس امرأة فأشفق عليها، فأمره النبي (ص) بقتله فقتله، فجاء النبي (ص) ناس، فسكت النبي فنزلت هذه الآية فأذن للمسلمين باقتناء ما ينفع من الكلاب.

وقد ردّ السيّد فضل الله هذه الرواية لارتباك مضمونها وعدم التناسب بين الرواية وسياق الآية الكريمة، لأن سياقها وارد في السؤال عن تحديد ما أحل الله لهم بشكل مطلق مما يتصل بحياته لا من الكلاب[3].

## العدول عن السياق:

ولكن يُمكن للمفسر أن يعدل عن السياق لتأييد تفسيره إذا وجد ما يصلح دليلاً عليه، ولذلك جعل السيّد فضل الله فاعل زيَّن في قوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ﴾ الله سبحانه وتعالى مخالفاً السيّد

---

(1) المصدر نفسه، ج24، ص 65.

(2) سورة المائدة: الآية 4.

(3) **من وحي القرآن**، ج8، ص 34 ـ 35.

الطباطبائي الذي جعله الشيطان معتمداً على السياق لأنه ـ أي السياق ـ وارد في الحديث عن الكفار، ولكن السيّد فضل الله وجد ما يصلح دليلاً على خلافه، لأنَّ للقرآن أساليبه التي ينتقل فيها من موضوع إلى آخر من أجل عرض الخطوط العامة في ميزان القيمة الروحية[1]..

ولأجل ذلك ردّ السيّد فضل الله محاولة الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ۗ﴾[2] إذ أنه جعلها واردة في تأمين النبي (ص) من مكر اليهود والنصارى معتمداً على السياق القرآني، وذلك لأن تنظيم الآيات ـ من وجهة نظر السيّد فضل الله ـ خاضع لارتباطها في الأجواء العامة للفكرة التي قد تشمل على جزئيات ومفردات متنوعة ولذلك يعدل السيّد فضل الله من السياق إلى تفسير الآية بما رُوي من نزولها بحق علي (ع) في غدير خم والذي لا يبتعد عن السياق أيضاً[3].

ويظهر ذلك في تفسيره قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[4] فرد ردّ الاستدلال بالسياق الظاهر في اختصاصها بنساء النبي (ص) وذلك لأنَّ الأحاديث على كثرتها وتعدد طرقها وصحة أسانيدها لم تُشر من قريب أو بعيد إليهن مما يجعل الآية منفصلة عن السياق، وإن كانت الآية وضعت في ضمنه للمناسبة[5].

---

(1) المصدر نفسه، ج5، ص 260 ـ 261.

(2) سورة المائدة: الآية 67.

(3) **من وحي القرآن**، ج8، ص 266 ـ 267.

(4) سورة الأحزاب: الآية 33.

(5) **من وحي القرآن**، ج18، ص 301.

## السياق الفكري:

وفي إطار الحديث عن السياق في القرآن، يُمكن أن نشير إلى ما أسماه السيّد فضل الله بالسياق الفكري، حيث ورد في تفسيره «من وحي القرآن» ما يؤشّر إلى أنه يعدُّ قرينة صالحة للتفسير.

ونلاحظ ذلك في تفسيره أنه سجّل تحفظه على دعوى علم الأنبياء والرسل بالواقع الذي يلي حياتهم وحاضرهم، حيث فسَّر السيّد الطباطبائي قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ ٱللَّهُ ٱلرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَآ أُجِبْتُمْ قَالُوا۟ لَا عِلْمَ لَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾[1] إنه وارد على ما يقتضيه الأدب العبودي، ولذلك لا ضير و لا مانع من أن يجيبوا بعد هذا الجواب بما لهم من العلم الموهوب المتعلق بأحوال أممهم.. فكتب السيّد فضل الله: «ونحن نلاحظ على ما ذكره أنه خلاف ظاهر الآية في سياقها الفكري في الموضوع الذي جاءت الآية لتأكيده، وهو أن الأنبياء لم يطلعوا على الواقع الذي كان يعيشه الناس من بعدهم لأنهم لم يملكوا معرفته ـ حتى بواسطة العلم الذي يمنهحم الله إياه من غيبه المستقبلي ـ لأنه لم يمنحهم علم ذلك، إذ لا حاجة لهم به في مهمتهم الرسالية المقتصرة على إبلاغ الرسالة للناس بكل الوسائل المتاحة لهم، فالآية تدل على أنَّ الرسل كانوا في مقام نفي العلم عن معرفة النتائج الحاسمة الأخيرة في الموضوع، لأنه غيب الله الذي لم يطلعوا عليه...»[2].

كما لاحظ على الآراء التي حاولت تفسير بعض المعجزات بطريقة تأويلية تقترب من الوسائل العلمية أو بما يجعلها مجرد

(1) سورة المائدة: الآية 109.

(2) **من وحي القرآن**، ج8، ص 385 ـ 386.

ادعاء، وهذا ما يظهر في موقفه من تفسير المنار حيث عمد الشيخ رضا إلى ادعاء عدم وقوع شيء من المعجز من النبي عيسى (ع) من الإحياء وغير ذلك وإنما كان ذلك منه للتحدي وادعاء إمكان وقوعه منه.

وقد استغرب السيّد فضل الله مثل هذا التأويل لمجرد أن ذلك من لأمور المستبعدة أو التي تدخل في عالم الغيب المطلق؛ لأن وقوع المعجز ـ كما يرى السيّد فضل الله ـ ينتمي إلى عالم الغيب الذي تنطلق فيه الوسائل بطريقة غير اعتيادية[1].

## السياق التاريخي:

وقد يلتقي الباحث بما يُمكن تسميته بالسياق التاريخي الذي شكّل سمة لمنهج السيّد فضل الله في تفسيره «من وحي القرآن»، وهذا ما نلاحظه في موقفه تجاه ما يمكن أن يستدل به على روح التسامح الإسلامي تجاه الكفر والشرك، حيث يستدل بقوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يَغْفِرُوا۟ لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ ٱللَّهِ لِيَجْزِىَ قَوْمًۢا بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾[2]، إذ رأى السيّد فضل الله أنَّ سياقها التاريخي يجعل الآية واردة في مرحلة الدعوة التي كانت تريد أن تفتح القلوب على الله وتدفع العقول إلى التفكير حيث كان المسلمون يلاقون الاضطهاد من الكفار ويسمعون الكلام القاسي اللامسؤول، ولذلك فإنَّ الآية لا تدل دليلاً على إدعاء كون الإسلام متسامحاً تجاه فكرة الشرك والكفر، بقدر ما كانت الآية ظاهرة في الدعوة إلى دراسة الانحراف عن الإيمان بطريقة متوازنة لتحديد الأسلوب الأفضل لمواجهته[3].

---

(1) المصدر نفسه، ج6، ص 24.

(2) سورة الجاثية: الآية 14.

(3) **من وحي القرآن**، ج20، ص 312.

وفي هذا السياق نفسه ردّ السيّد فضل الله الروايات التي رودت في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ﴾[1] حيث روى أن الشيطان ألقى على لسان النبي في مجلسٍ كان يحضره المشركون ورؤساؤهم ما يُثني على اللات والعزى. وكان في بعض مسوّغات ردّ السيّد فضل الله تعارض هذه الروايات مع السياق التاريخي. الذي يكشف عن المستوى الراقي والواعي لشخصية النبي محمد (ص) بحيث لا يسمح لمثل هذا الاختراق[2].

## رابعاً: الاستيحاء

اختلف المفسرون في مناهجهم إلى درجة كبيرة، قد يُخيّل للقارئ معها اختلاف المراد من الكتاب الكريم وتعدده، ولكن مردّ هذا الاختلاف في حقيقته يرجع ـ وإن كان هناك اختلاف ـ إلى الزوايا والمناحي التي يهتم بها المفسِّر، حيث الاهتمام باللغة إن من حيث البلاغة والصورة أو من حيث الإعراب والنحو، أو الاهتمام بالجانب الروائي، أو الجانب الاجتماعي أو التربوي، أو الفلسفي والعرفاني، أو العلمي والمعرفي.

ولكن ـ مع ذلك كله ـ هناك اختلاف عميق وإن كان محصوراً من الناحية التطبيقية في مساحة معينة، إلّا أنه يترك أثره في التفسير من حيث تحديد المراد من الكتاب الكريم وتحديد دلالات الآيات، بحيث يكون الاختلاف في هذا التحديد أمراً واقعاً لا ريب فيه.

ولعل أهم المناهج التي تندرج في هذا الإطار ثلاثة:

---

(1) سورة الحج: الآية 52.

(2) **من وحي القرآن**، ج16، ص 99.

- المنهج الأثري أو الروائي.
- المنهج الفلسفي أو العقلي.
- المنهج العلمي.

وإنما نشير إلى هذه المناهج الثلاثة بالتحديد لكونها مناهج ذات أثر فعّال في التفسير، تتجاوز النواحي التي يهتم بها المفسِّر من حيث اللغة والإعراب والاجتماع والتربية والتشريع.

هذا من جهة، ومن جهة أجرى فإنَّ للسيد فضل الله رأياً في هذه المناهج، تجعل من المفيد الإشارة إليها وتحديد رأيه تجاهها، وموقفه العام في التفسير، وأعني به المنهج الذي اختاره في تفسيره (من وحي القرآن).

- **المنهج الأثري:**

سبق أن أفردنا فقرة خاصة بموقف السيّد فضل الله من التفسير بالرواية، وموقفه من روايات وأخبار التفسير، وكيف تعاطى في تفسيره (من وحي القرآن) مع التراث الضخم من الروايات التي وردت لبيان المراد من الآيات الكريمة مما وصلنا من هذه الروايات، ولذا لا نُعيد ما ذكرناه، ونكتفي بالإحالة عليه.

- **المنهج الفلسفي:**

وفي جملة المناهج التي تركت تأثيرها الكبير في حركة التفسير (المنهج الفلسفي) حيث عمد عدد من المفسرين إلى اللجوء إلى الفلسفة لتحديد المدلولات القرآنية وتحديد المراد من الآيات الكريمة، إنْ على مستوى التفكير الفلسفي الدقي المحض بعيداً عن الفهم العرفي الذي يستند إلى الظهور اللفظي، أو على مستوى الاستدلال بنظريات ومقولات ومعطيات فلسفيّة ومحاولة تحميلها القرآن الكريم.

وقد اختلف أرباب هذا المنهج في مدى تكريس الفلسفة في تفسير القرآن، إذ بالغ بعضهم في اللجوء إلى الفلسفة ومقولاتها إلى حد كبير أضاع معها البُعد القرآني الفريد، إلى درجة أصبح معها تفسير القرآن الكريم (نصاً) فلسفياً وإن أعطي طابع التفسير، فيما حاول البعض الآخر الاعتدال في اللجوء إلى مقولات الفلسفة ومُعطياتها.

وبعيداً عن المنهج المفرط في تفسير القرآن بأدوات الفلسفة ومقولاتها، يُمكن أن نشير إلى نص معتدل، نقتبسه من تفسير السيّد الطباطبائي، وبالتحديد في تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَآءُ ٱللَّهِ إِلَى ٱلنَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ۝١٩ حَتَّىٰٓ إِذَا مَا جَآءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَٰرُهُمْ وَجُلُودُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ۝٢٠ وَقَالُوا۟ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا ۖ قَالُوٓا۟ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[1].

وقد أرجع السيّد الطباطبائي هذا النطق إلى العلم الذي تحملته هذه الأعضاء، فهو ـ عندئذٍ ـ نطق وتكليم حقيقة[2] وحاول أن يستدل على مدعاه بمقولات الفلسفة، ولذا فسّر عدداً من الآيات من قبيل قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾[3] وقوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾[4] وقوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا ۝٤ بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾[5] في ضوء هذه المقولات، وذلك لجهة أن العلم صار في الموجودات عامة، فيكون ما صدر عن هذه

---

(1) سورة فصلت: الآية 19 ـ 21.

(2) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج17، ص 379.

(3) سورة الإسراء: الآية 44.

(4) سورة فصلت: الآية 11.

(5) سورة الزلزلة: الآيتان 4 ـ 5.

الموجودات عن علم وإرادة حقيقة[1].

وفي هذا السياق رأى السيّد الطباطبائي أن من أحكام الأعمال أنها محفوظة مكتوبة ومُتجسمة[2]، ولذا رأى أنه ليس من الممتنع أن يتمثل الأعمال عند الحساب وعندئذٍ يمكن وزنها كما هو مفاد قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ﴾[3].

وقد لاحظ السيّد فضل الله على الموارد التي ذكرناها وغيرها بأن المسألة ليست مسألة الإمكان والاستحالة ـ كما هو المفهوم الفلسفي ـ لنبحث عن توجيه للتجسيم مثلاً، بل إنَّ المسألة تتصل بظهور النص القرآني، حيث يمكن أن يكون الكلام وارداً مورد الاستعارة والكناية[4]..

وبشكل عام ينأى السيّد فضل الله في تفسيره (من وحي القرآن) عن الفهم المتكلِّف الذي يبتعد عن الذهنية العرفية ويقارب الفهم الفلسفي أو الدقي.

وفي هذا المجال يمكن أن نشير إلى ما سجّله من تحفظ على ما ذكره لسيّد الطباطائي في تفسير قوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[5] إذ ذكر السيّد الطباطبائي في التفسير أن التدابير الجارية في الكون مختلفة، منها التدابير العرضية، كالتدبيرين الجاريين في البر والبحر، والتدبيرين الجاريين في الماء والنار،

---

(1) **الميزان في تفسير القرآن**، ج17، ص 381.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 180.

(3) ج8، ص 16.

(4) **من وحي القرآن**، ج10، ص 29؛ وانظر: ج19، ص 269.

(5) سورة المؤمنون: الآية 91.

ومنها التدابير الطولية التي تنقسم إلى تدبير عام كلي وتدبير خاص جزئي محكوم، كتدبير العالم الأرضي، وتدبير النبات الذي فيه، وكتدبير العالم السماوي وتدبير كوكب من الكواكب التي في السماء، وكتدبير العالم المادي برمته وتدبير نوع من الأنواع المادية. فبعض التدبير، وهو التدبير العام الكلي، يعلو بعضاً، بمعنى أنه بحيث لو انقطع عنه ما دونه بطل ما دونه لتقوّمه بما فوقه، كما أنه لو لم يكن هناك عالم أرضي، أو التدبير الذي يجري فيه بالعموم، لم يكن عالم إنساني، ولا التدبير الذي يجري فيه بالخصوص. ولازم ذلك أن يكون الإله الذي يرجع إليه نوع عالٍ من التدبير عالياً بالنسبة إلى الإله الذي فوّض إليه من التدبير ما هو دونه وأخص منه وأخس، واستعلاء الإله على الإله محال...

وقد كتب السيّد فضل الله تعليقاً على تفسير السيّد الطباطبائي لهذه الآية: «ولكن هذا التفسير ـ على طرافته ـ لا ينسجم مع طبيعة التدبير، والجو الذي يريد إثارته في الذهنية البسيطة العادية، التي لم تكن لتتصور مسألة التعدد، إلّا بالطريقة التي تتعدد فيها المواقع السلطوية في ساحة الصراع، فيمتد إلى أن يعلو أحد الطرفين أو الأطراف على الآخر لتكون السلطة له وحده، وهذا هو الذي استخدمه القرآن في كلمة العلو التي ذكرها في قوله تعالى عن فرعون ﴿إِنَّهُۥ كَانَ عَالِيًا﴾»[1]...

● **المنهج العلمي**:

وقد شاع في حقبة سابقة على خلفية الرغبة في المواءمة بين الآيات القرآنية وبين ما انتهى إليه العلم من معطيات ومنجزات حديثة.

---

(1) **من وحي القرآن**، ج16، ص 192.

وقد تحفَّظ السيّد فضل الله على هذا المنهج في مقام التفسير وإن كان أشار إلى الجو القرآني الذي يعمّق المنهج العلمي في حياة الإنسان، فقد كتب تعليقاً على ما ذكره سيّد قطب في تفسيره «في ظلال القرآن» وبالتحديد في تفسير قوله تعالى: ﴿أَنَّا صَبَبۡنَا ٱلۡمَآءَ صَبّٗا﴾[1]: «وقد لا نستطيع التأكد من هذه التصورات العلمية، كما لا نتمكن من إخضاع المضمون القرآني لها، ولكنا نجد في هذه الظاهرة المحسوسة، في صب الماء من السماء، توجيهاً للفكر الإنساني، ليتأمله، وليتعمق في دراسته، وفي القوانين الإلهية الكونية التي تحكمه، ليزداد بذلك معرفة فيزداد بالمعرفة إيماناً، لأن أي تفسير ينطلق من القانون الإلهي لابد أن يثير الشعور بالعظمة في التدبير والتقدير»[2].

## الأسلوب الاستيحائي:

وإذا كان السيّد فضل الله قد تحفَّظ على المناهج الثلاثة التي أشرنا إليها، فإنه اختار لنفسه ما أسماه بالأسلوب الاستيحائي، والذي ـ ربما ـ تفرَّد في تكريسه وتجذيره في فهم القرآن وتفسيره، دون أن يعني ذلك تجاوز الفهم العرفي للنص القرآني بمعونة الظهور والسياق والرواية أيضاً.

وقد عرّف السيّد فضل الله هذا الأسلوب ـ أعني الأسلوب الاستحيائي القرآني ـ بأنّه هو: «الأسلوب الذي يجعل الإنسان ينطلق من الآية إلى عوالم أخرى، من خلال طبيعة الغايات التي تتحرك إليها مما تلتقي به في أكثر من أفق، في نطاق القواعد الإسلاميّة

---

(1) سورة عبس: الآية 25.

(2) **من وحي القرآن**، ج24، ص 76.

والعربيّة العامة. وهذا هو الذي يجعلنا ننتقل من الصورة المادية إلى الصورة المعنوية، ومن التجربة التاريخية للمجتمع الذي نزل القرآن فيه وعالج مشاكله وتحدياته وقضاياه إلى التجربة الجديدة التي نواجه فيها تحديات الواقع ومشاكله، الأمر الذي يجعل للقرآن صفته «الحركية» إلى جانب الصفة التشريعية والتوجيهية والوعظية ونحو ذلك»[1].

وقد حدّد مفسرنا المبرّرات التي دعته لاختيار هذا المنهج، ذكر بعضها في حديث له[2]:

**أوّلاً**: أنّهُ يمثّل حركة الوعي القرآني في حياة الناس المستقبليّة التي تتنوّع مظاهرها وأشكالها ونماذجها في إطار وحدة القضايا الأساسية.. لأننا نريد أن نتحرّك مع القرآن المتحرّك مع الحياة في اتجاه الأهداف الكبيرة.

وهذا هو الذي يجب أنْ يحكم قراءتنا للقرآن وفهمنا له ليكون هو المرآة الصافية التي نكتشف فيها أنفسنا وحياتنا انطلاقاً من آياته.

إننا نعتقد أنَّ واقع الكفر والانحراف اليوم، لا يختلف عن الواقع بالأمس من حيث طبيعة النماذج العامة.

فحينما يقسّم القرآن الناس في سورة البقرة إلى ثلاثة أصناف: متّقين وكافرين ومنافقين، لا يتحدّث عن مرحلةٍ تاريخية مضت وانقضت، بل هو يتحدّث عن نماذج عامة متواجدة في كل مكان وزمان.

**ثانياً**: لقد أكّدت روايات أهل البيت (ع) أنَّ القرآن «حيّ لم

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص 16.

(2) أنظر: فضل الله، محمد حسين، **«من وحي القرآن وثلاثية الظهور والرواية والعقل»**، حوار أجراه إبراهيم الموسوي، منشور في مجلة قضايا إسلاميّة، تصدر في قم، إيران، العدد السابع، 1420هـ ـ 1999م، ص65 ـ 67.

يمت وأنّه يجري كما تجري الشمس والقمر، ويجري على آخرنا كما يجري على أوّلنا». ويسري في الباقين كما يسري في الماضين.

وعن حمران بن أعين قال: سألتُ أبا جعفر (ع) [الإمام الباقر] عن ظهر القرآن وبطنه، فقال: «ظهرهُ الذين نزل فيهم القرآن وبطنهُ الذين عملوا بأعمالهم، يجري فيهم ما نزل في أولئك».

وعن فضيل بن يسار قال: سألت أبا جعفر (ع) عن هذهِ الرواية: «ما من القرآن آية إلّا ولها ظهر وبطن» فقال: ظهرهُ تنزيله، وبطنُه تأويه، منه ما قد مضى، ومنه ما لم يكن، يجري كما يجري الشمس والقمر، كلّما جاء تأويل شيء منه يكون على الأموات كما يكون على الأحياء، قال الله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾[1] نحنُ نعلمه».

وجاء عن الإمام الباقر (ع) أيضاً ـ كما ورد في تفسير العيّاشي ـ مخاطباً عبد الرحيم القصير:

«يا عبد الرحيم إنّ القرآن حيٌّ لا يموت، والآية حيّة لا تموت، فلو كانت الآية إذا نزلت في أقوام ماتوا ماتت الآية لمات القرآن، ولكن هي جارية في الباقين كما جرت في الماضين».

إنّ الآية لا تتجمّد في النقطة التي انطلقت منها ونزلت فيها، لأنّ أسباب النزول لا تمثّل إلّا المنطلق الذي تحرّكت الفكرة من خلاله بعيداً عن كلّ ما يحدّدها ويقيّدها في دائرته.

ولذلك عاشت الآيات الكريمة لتتسع وتمتدّ مع الزمان والمكان في كلّ مجال يتّسع للفكرة وللمفهوم من خلال النموذج الأوّل، فكان جرّاء ذلك أن أصبحت الآيات المباركة تعيش معنا صراعنا مع الكفر

(1) سورة آل عمران: الآية 7.

والشرك والظلم والطغيان تماماً كما كانت تعيش مع نماذجها الأولى، صدقاً والتزاماً وإرادة حرّةً تتحدّى الواقع المنحرف بكلّ ما تملكه من خطوات الحريّة في الفكر والعمل.

إنّ الآية المباركة لا تتجمّد عند النماذج التي نزلت فيهم أو انطلقت منهم، لأنَّ أسباب النزول تعتبر منطلقاً للفكرة من خلال النموذج الحي في عصر النزول، لتتحرّك الفكرة من خلال الواقع الذي يقتحم على الناس حياتهم في نطاق المشكلة الحيّة البارزة.

وهذا ما أكّدناه في تفسيرنا (من وحي القرآن)، مراراً وتكراراً من أنَّ المناسبة القرآنية في النزول تعتبر نموذجاً للفكرة وليست جامدة في نطاق الزمان والمكان والأشخاص، ولهذا فإنّها تجري مجرى الليل والنهار في حركةٍ دائمةٍ واستيعابٍ شامل.

**ثالثاً**: إنّ الآيات قد تتحرّك في نطاق مضمون فكري معيَّن، ولكنّها توحي لنا بشكلٍ أخر باعتبار علاقة المعنى الذي تتضمّنه الآية بذلك المعنى من حيث طبيعة النتائج العمليّة، ووحدة المسار.

وهذا هو ما عبّرت عنه بعض الروايات الواردة عن أهل البيت (ع) بـ «التأويل».

فقد جاء في كتاب الكافي بإسناده عن فضيل بن يسار قال: قلتُ لأبي جعفر (ع): قول الله عزَّ وجلَّ في كتابه: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًاۚ﴾. قال (ع): من حرق أو غرق.

قلتُ: ومن أخرجها من ضلالٍ إلى هدى؟

قال (ع): ذلك تأويلها الأعظم.

والظاهر أنّ المراد من التأويل الأعظم ـ هنا ـ هو المفهوم الأعمق في ما يتّسع له إيحاء الآية. ولذلك فإنَّ مسألة التأويل لا تنحصر بحمل اللفظ على خلاف ظاهر، من حيث دلالته على

المعنى، بل تتسع لاستحياء معنى الألفاظ في المعاني المماثلة التي يُريد الله للإنسان أنْ يعيشها في حياته.

وقد جاء في الرواية عن الإمامين الباقر والصادق (ع) في قوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ﴾[1]، فيما رواه زيد الشحّام عنهما قال: «علمُهُ الذي يأخذه عمّن يأخذه».

فنحن نلاحظ أنَّ المراد بالطعام في الآية - بمقتضى سياقها - هو الطعام الغذائي: ﴿أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ۝٢٥ ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا ۝٢٦ فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ۝٢٧ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ۝٢٨ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ۝٢٩ وَحَدَآئِقَ غُلْبًا ۝٣٠ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ۝٣١﴾[2].

ولكنّ الامامين (ع) استوحيا منها الغذاء الروحي، وهو العلم الذي ينبغي لإنسان أن يعرف عمّن يأخذه؛ لأنّ للمصدر دوراً كبيراً في ثقافة الإسان الإسلاميّة، من حيث وعيه للعقيدة وللشريعة وللمنهج والماهيم العامة.

إنّ منهجنا في التفسير يعتمد على الظواهر القرآنية - لإيماننا بحجيّة الظهو - إلّا أنْ يقوم دليلٌ على خلاف ذلك من عقل أو نقل.

وقد ذكر السيّد فضل الله أن هذا الأسلوب هو «الأسلوب الذي جرت عليه حاديث أئمة أهل البيت (ع) في الإشارة إلى التطبيق بعنوان التفسير، للتأكيد على حركة القرآن المستقبلية في القضايا الفكرية والعليّة الممتدة بامتداد الحياة»[3].

وبذلك مكن أن يُشار - كما أشار السيّد فضل الله - إلى نقطتن ينبغي استحضارهما هنا في الاستيحاء القرآني:

---

(1) سورة عبس: الآية 24.

(2) سورة عبس: الآيات 25 - 31.

(3) **من وحي القرآن**، ج7، ص325؛ وج8، ص20.

**الأولى**: إن الآية لا تتجمد في النقطة التي انطلقت منها ونزلت فيها، لأنَّ أسباب النزول لا تمثل إلّا المنطلق الذي تحركت الفكرة من خلاله بعيداً عن كل ما يحددها ويقيدها في دائرته، ولذلك عاشت الآيات الكريمة لتتسع وتمتد مع الزمان والمكان في كل مجال يتسع للفكرة وللمفهوم من خلال النموذج الأول، فكان من جراء ذلك أن أصبحت الآيات تعيش معنا صراعنا مع الكفر والشرك والظلم والطغيان تماماً كما كانت تعيش مع نماذجها الأولى صدقاً والتزاماً وإرادة حرة تتحدى الواقع المنحرف بكل ما تملكه من خطوات الحرّية في الفكر والعمل. وهذا ما وردت فيه الكلمات المأثورة من أئمة أهل البيت (ع): أن القرآن يجري كما تجري الشمس والقمر.

**الثانية**: إنَّ الآيات قد تتحرك في نطاق مضمون فكري مُعين، ولكنها توحي لنا بشكل آخر، باعتبار علاقة المعنى الذي تتضمنه الآية بالمعنى الآخر من حيث طبيعة النتائج العمليّة ومن حيث وحدة المسار. وهذا هو ما عبّرت عنه بعض الأحاديث المأثورة عن أئمة أهل البيت (ع) بالتأويل، الذي لا يقصد فيه إعطاء اللفظ مدلولاً ثانياً غير المدلول الذي يظهر فيه بحسب وضعه اللغوي، بل يقصد استيحاء المعنى الحقيقي ومن أجل الإيحاء بمعنى آخر. وذلك كما في قوله تعالى: ﴿...وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًاۚ﴾[1] فقد ورد في كتاب الكافي بإسناده عن فضيل بن يسار قال: قلت لأبي عبد الله جعفر بن محمد الباقر (ع) قول الله عز وجل في كتابه: ﴿...وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًاۚ﴾؟ قال: من حرق أو غرق، قلت: فمن أخرجها من ضلال إلى هدى؟ قال: ذاك تأويلها الأعظم».

---

(1) سورة المائدة: الآية 32.

والظاهر أن المراد من التأويل الأعظم هنا هو المفهوم الأعمق بما يتّسع له إيحاء الآية، لأنَّ قيمة الحياة تتمثل في ما تحققه من الارتباط بالله والسير على هداه، فلا قيمة لها إذا كانت سائرة في خبط عشوائي في الضلال[1].

وبذلك استطاع السيّد فضل الله أن يجعل من دروس التفسير والخطاب القرآني خطاباً فاعلاً وحاضراً على الدوام في الحياة كلها، إن على المستوى الاجتماعي أو السياسيّ أو الفكري.. كما استطاع أن يوائم بين ما قيل من وجوب التفسير بالرواية وبين عدم الجمود بالقرآن، باعتبار ما ورد من التفسير بالرواية مما روي عن الأئمة (ع) تفسيراً بالمصداق ومن باب التطبيق[2].

ومن الجدير بالذكر أنَّ لكلمة (استيحاء) مما ورد في تفسير (من وحي القرآن) استعمالات ثلاثة[3]:

**الأول**: بمعنى الاستفادة وأخذ العبرة والدرس من الآيات القرآنية، ولذلك يضع السيّد فضل الله ـ في الغالب ـ في خاتمة الآيات المفسَّرة عنوان «ماذا نستوحي من الآيات»؟.

**الثاني**: بمعنى التطبيق أو الانتقال من المادي إلى المعنوي، كما مرت الإشارة إليه مما روي عن الإمام الصادق (ع).

**الثالث**: بمعنى الاستظهار، أي: اكتشاف الظاهر القرآني، وهو مما له علاقة بالظهور وبما يرتبط باللفظ مباشرة.

---

(1) **من وحي القرآن**، ج1، ص 26 ـ 27.

(2) المصدر نفسه، ج17، ص 265؛ وج10 ص 30.

(3) راجع كتابنا: **مطارحات في قضايا قرآنية**، مصدر سابق، ص 112.

# الفصل الرابع

# العلامة السيّد محمد حسين فضل الله
# ومنهجيته في مُعالجة وتحليل بعض القضايا المعاصرة
# على ضوء مُعطيات الفكر الإسلامي

**نبيل علي صالح(*)**

**تمهيد:**

يُعتبر العلامة السيّد محمد حسين فضل الله من أبرز مراجع الفكر الإسلامي المعاصر. **وهو لا يزال يُشكل** - منذ بداية صعوده المرجعي الإسلامي في النصف الثاني من ثمانينات القرن الماضي - **ظاهرة مُهمة وحيوية لها جدّيتها وأصالتها وموقعيتها المُميزة والفريدة داخل منظومة التفكير الدينيّ الإسلامي من حيث ألمعيته الفكرية، وسعة اطلاعه، وانفتاحه الديني، وحُضوره الاجتماعي البارز**

---

(*) كاتب وباحث من سورية.

**والمؤثر، ومقدرته العلمية والعمليّة على الجمع بين الرؤية النظريّة والممارسة العملية**، بين الفكر والمنهج النظري الدينيّ الذي يعتقده ويُؤمن به، والعمل المؤسساتي التطبيقي الذي يبرز واضحاً في مؤسساته الاجتماعيّة المتعددة وخدماته الكبيرة المتنوعة التي يُقدمها لأبناء مجتمعه من مختلف التوجهات والانتماءات والمستويات..

وقد أوصله ذلك التماهي بين الفعل والقول إلى مُستوى رفيع ومرموق على صعيد بناء دور مرجعي إسلامي وإنسانيّ كبير في أوساط العرب والمسلمين وغير المسلمين، وخصوصاً في الوسط الإسلامي الشيعي.

وقد حمل السيّد فضل الله الهمّ الفكري والثقافيّ الإسلامي والإنسانيّ لهذه الأمة مُنذ بدايات تفتحه الأولى، ثم انطلق ليدرس ويجتهد ويكتب ويُحاور ويُخاطب الشرق والغرب في دعوة سامية للحوار والتعارف، كما أنَّ السّيد فضل الله من العلماء السباقين في هذه الأمة إلى نبذ العنف والإرهاب وتكريس مفهوم الحوار واللقاء والتسامح الفكري والروحي، ومن الذين ناصروا المستضعفين أنّى وُجدوا، وقد حمل لواء رسالة الإسلام الحضارية الإنسانيّة في عناوين الحرّيات والأخلاقيات والوحدة الاسلامية ودور المرأة ومكانة العلم والفنون، ليكون بحق عالِم لا تختصره الكلمات ولا تسمو إليه الرُّتب والألقاب.

وقد تمكن من الوصول إلى هذه الدرجة المتقدمة والمكانة السامقة والعالية من العمل الرسالي الحركي الإسلامي **من خلال ما تميز به من روح إنسانيّة كبيرة** وثّابة ومُنطلقة إلى الآفاق العليا من رحاب الحياة والوجود، **وما امتلكه من علم جاد وبحث دؤوب وصادق وجهد كبير مُتواصل** ومستمر حتى الآن بالرغم من تقدمه في العمر.

وقد أوصلته كل تلك المُعطيات والخبرات والتجارب إلى مستوى لعطاء المتدفق الذي يُمكِّن صاحبه من تقديم نماذج عمليّة متميزة عن ندرة الفكر والمعرفة الدينيّة الإسلاميّة على مواكبة تغيرات الحياة وتطورات الوجود الإنسانيّ من خلال ما تحتويه من طروحات فكرية ومفاهيم نظريّة ومبادئ إنسانيّة ونُظم معرفية عملية. أي إنَّ الإسلام والإيمان بقيمومة هذا الدين الإنساني، هو القوة المحركة التي أعطت لسيّد كل هذا الدفع والانطلاقة العملانية الهائلة للبحث والمعرفة والخبرة والبناء المرجعي المؤسسي. وعن هذه المرحلة الإيمانية لأساسيّة في حياته يتحدث السيّد قائلاً: «**إنَّ هذه الحركة تطورت، حيث إنّي اكتشفت إسلاميتي في وقت مُبكر؛ ولذلك لم أشعر بنفسي في أي مرحلة من مراحل حياتي بما هي المرحلة الحائرة بين الطفولة والشباب، لم أشعر أنّي شيء آخر غير الإسلام، لذلك كُنت أتحسس الإسلام في وجداني بحسب ما كنت أتمثله من ثقافة آنذاك. كنت أتحسس الإسلام كشيء يعيش في وجداني في اللاشعور ويتحرك في حياتي في مواقع الدراسة. ولهذا فقد عملت في وقتٍ مُبكرٍ، وذلك في سنة 1947م، وقد كنتُ في الثانية عشرة من عمري. عملت مع بعض أصدقائي على إصدار مجلة خطية كنّا نُوزّعها على حسب عدد المشتركين، ونكتبها تحت اسم «الأدب»، وأذكر أنَّ العدد الأول كان خاصّاً بالإمام الحسين (ع)، ما يُوحي بأنَّ المسؤولية الثقافيّة الإسلاميّة كانت مُبكرة في وجداني**»[1].

وهذا الإيمان اليقيني المنغرس في ذات السيّد والمعبر عن رؤيته وفهمه للإسلام كدين إنسانيّ وكحالة حضارية في الفكر والممارسة، ليس وليد هذه اللحظات التي عاشها فقط في عُمق تجربته الحياتية

---

(1) أنظر: في «عُمق السكون»، موقع بينات على الإنترنت:

http://arabic.bayynat.org.lb

كداعية ومرجع دينيّ فقط، درس الفقه والتاريخ والمنطق والأصول وغيرها، وإنّما هو نابع من طبيعة تكوينه الذاتي في انفتاحه على الحياة والزمن في ألّا يكون الزمن مجرد لحظات تمرد، ولكنه كان يحاول دائماً أن يملأ الزمن بكل معاني إنسانيته، حتى يتحول الزمن إلى عنصرٍ من العناصر التي تمنح الإنسان معنى من حياة. ورُبما يتصوّر الإنسان الحياة منحصرة فقط في هذه الحياة الجسدية التي تُحرِّك كل أجهزته وأعضائه، **«ولكنّي أتصوَّر ـ والقول هنا للسيد ـ أنَّ هذا يمثِّل آلية الحياة وليس الحياة. إنَّ إنسانيّة الإنسان عندما يقول: «أنا»، أو عندما تقول: «أنت»، ليست هي هذا الجسد، وإنّما الإحساس بكل عُنصر داخليّ يتحرك في إطار هذا الجسد.. ولذلك كنتُ منذ البداية أشعر بالزمن وهو يتحرك في وجودي، وكنت لا شعورياً في البداية أحاول أن أُغني هذه الحياة التي تضجُّ في هذا الوجود المادي... كُنت أحاول أن أُغنيها بفكرٍ أيّ فكر! ولذلك كانت الحياة الفكرية عندي تُشبه الفوضى، لم أخطّط لها، ولكني كنت ألتقطها، وكنت أحاول ـ مهما صدَمَتْني المحاولة ـ أن يكون ما أتمثّله من هذا الفكر الذي يغني الحياة جديداً. لذلك عشت الجِدَّة منذ بداية عمري، ربما لم أكن أختزنها في العُمق.. ربما كانت تطفو على السطح... ربما كانت تترك تأثيرها على كلماتي وأسلوبي، ولكنها كانت تشعرني بأني أحيا في العصر الذي أعيش فيه... إنّني أفهم الحياة بأنّها هذه الحيوية العقلية والروحيّة والحركية التي تُمثل الوجود الإنسانيّ الذي يبحث عن فكرٍ ينغرس فيه، وعن مستقبل يصنعه، وعن روح يسمو معها ويصفو»[1].**

(1) أنظر: في «عُمق السكون»، موقع بينات على الإنترنت:

http://arabic.bayynat.org.lb.

والسيد محمد حسين فضل الله، الإنسان والمفكر والداعية والمرجع والفقيه والعالم الديني، من أشد أنصار الحوار الحضاري بين الإسلام والغرب، وبين الإسلام والمسيحية، وبين المسلمين السنّة والشيعة، وهو يُعلن بكل وضوح حماسته لهذا الحوار حتى مع أشد الناس عداوة وتطرفاً وتعصباً، كما يعتبر أن «**لا مقدسات في الحوار**»، وأنّ الله تعالى قد حاور إبليس كما هو وارد في نص القرآن الكريم. وإذا كان الأمر كذلك فلماذا لا نحاور بعضنا بعضاً، ونفتح نلوبنا على المحبة والتسامح والأخوة والتعاون.

وتزداد أهمية موقع وحجم ودور السيّد فضل الله في واقعنا المعاصر الذي أُدخلنا فيه وأصبحنا نُعايشه بكل تعقيداته وتحدياته وضغوطاته حيث يحتدم الجدل وتُثار الأسئلة والإشكاليات حول مدى قدرة الحضارات والثقافات والأديان عموماً على الصمود والثبات والتنافس أمام التحديات والمخاطر التي تظهر في عالمنا الراهن بين الفينة والأخرى بحكم قاعدة التطور والتغير والتبدل من حال إلى آخر، والتي قد تضع عدداً كبيراً منها ـ من تلك الحضارات والثقافت العالميّة والأديان الكونية ـ على مفترق طرق ومنعطفات شديد الحساسية والخطورة.

من هُنا ينبغي، على المسلمين ـ وبصورة مستمرة ـ أن يُظهروا دينهم ومشروعهم الفكري الحضاري، واستراتيجياتهم العملية، ويُبرزوا قدرة هذا المشروع على الصمود والمنافسة، والتأثير المتبادل بين مختلف الثقافات.

وفي هذا الإطار، يأتي النتاج الفكري والمعرفي الغني والحيوي لسماحة العلامة المجدد السيّد محمد حسين فضل الله ليساهم في توضيح وتحليل كل تلك الأمور، وإظهار موقف الدين الإسلامي منها، ووضع حلول لتلك الأسئلة المثارة، ومواجهة ما تفرضه تلك

التحديات، وهو يسعى ـ ضمن صيغة عمله المرجعي المؤسساتي ـ إلى دراسة الإشكالات المطروحة بقوة على الإسلام كدين خاتم سواء في المسائل والطروحات الفكرية المستجدة، أو في القضايا العمليّة السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصادية. وفي مجمل ما تحفل به حياتنا المعاصرة بالكثير من التحولات والمتغيرات الكونية، التي باتت هي الثابت الوحيد في كل ما نراه ونعايشه من أحداث مُتسارعة على أكثر من صعيد. ومن الطبيعي جداً أن تتأثر بلداننا ومجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة بتلك التحولات خاصة وأنَّ منطقتنا هي المركز الأساسي والساحة الرئيسية التي تختصر كل حركية الصراع السياسيّ والعسكري والاقتصادي بين مختلف الأمم والحضارات منذ زمن طويل، ولأسباب عديدة لم تعد خافية على أحد، وهي وجود ثروات وموارد هائلة طبيعية وبشرية، وتوفر الموقع الجغرافي الممتاز الذي يتوسط كل قارات العالم، ووجود إسرائيل كموقع متقدم للغرب في المنطقة يُراد له على الدوام الحفاظ على تفوقه النوعي على باقي دول المنطقة، الأمر الذي يُؤدي باستمرار إلى استيلاد أزمات متوالية جديدة من هذه الأزمة والقضيّة ـ الأم، قضيّة اغتصاب فلسطين، وعدم إيجاد حل عادل وشامل للصراع العربي ـ الإسرائيلي الذي سيُؤسس لمزيد من الصراعات وأعمال العنف الدموية في المنطقة.

والسيّد محمد حسين فضل الله حاضر بقُوة ـ من موقعه كمفكر إنسانيّ ومرجع إسلامي ـ في صُلب هذا الصراع الحضاري القائم، كيف لا، وهو أحد أبرز المؤسسين والمنظرين والعاملين بقوة على **تأصيل خط المواجهة والممانعة** ـ وتطوير وسائل وأدوات هذا الصراع ـ **في وجه كُل المشاريع التفتيتية** التي تُحدق بالمنطقة منذ عهود الاستقلال الشكلي عن الاستعمار الغربي في أربعينيات القرن الماضي، من خلال ما يقوم به من جهود عمليّة وحركية فكرية،

ورعاية أبوية لكثير من مواقع وتيارات ورموز المواجهة والتحرر والصمود في هذه الأمة.

ومن خلال هذا الموقع المرجعي الكبير[1] لا يُمكن للمرء إلا أن يجد للسيّد رأياً أو موقفاً تُجاه ما يحدث في المنطقة والعالم، في كل محاضراته وندواته ولقاءاته، فهو يُحاول ـ على الدوام ـ إعطاء الموقف والقناعة والرأي الإسلامي الصريح والواضح بخصوص كل ما يتحرك في الواقع من تحولات ومستجدات سياسيّة أو فكرية أو اقتصاديّة أو اجتماعية. وعندما يُعطي السيّد رأيه ورؤيته للأحداث الجارية فإنه لا يُلزم أحداً بها، ولا يعتبرها فتوى دينية، بل هو تحليل فكري نقدي، يُمكن أن يكون صائباً أو مخطئاً فيه. ولكن الأحداث التي مرّت على هذه الأمة أثبتت صحة وصوابية كثير من آراء وأفكار السيّد فضل الله التي قدمها وطرحها في مختلف المواقع منذ أن انطلق محاولاً ربط الإسلام بالعصر والحياة، في محاولةٍ منه

(1) يمكن أن نشير هنا إلى أن السيّد فضل الله، وعلى الرغم من كونه مرجعاً إسلامياً تحظى مرجعيته بتأييد واسع بين صفوف الناس من مختلف الأعمار والتوجهات، لم يدّعِ يوماً ما بأنه مسؤول أمام الله فقط، بل اعتبر عملياً أنّ المرجع لا يكون مرجعاً إلا إذا اكتملت مسؤوليته باحترامه للناس وتحمله للمسؤولية أمامهم، وأنّه يحقّ للمجتمع أن ينتقده، رافضاً كل أشكالِ التقديس لشخص المرجع، ولذا رأى أنَّ على المرجع أن يُجيب المجتمع عن تساؤلاته حتى في قضاياه الشخصية في ما يتصل بموقعه ودوره وعمله وكسبه الخاص والعام، لأنّه بموقعه لا يعود يملك نفسه، وعليه أن يقدّم حساباته المختلفة للأمّة، انطلاقاً من قول الإمام علي (ع): «لا تكلّموني بما تكلّم به الجبابرة، ولا تتحفظوا بي بما يُتحفّظ به عند أهل البادرة، ولا تظنّوا بي استثقالاً لحقّ قيل لي، ولا لعدلٍ يعرض عليّ، فإنه من استثقل الحق أن يقال له والعدل أن يُعرض عليه كان العمل بهما عليه أثقل، فلا تكفّوا عن مشورة بحق أو مقالة بصدق، فإنّي لست في نفسي بفوق أن أخطئ إلاّ أن يكفي الله منّي ذلك».

لتقديم هذا الدين باعتباره قاعدةً للفكر والعاطفة والحياة.

**والسيّد عندما يُحلل قضايا الواقع المعاصرة** ـ ويُطالب المسلمين المنفتحين على الواقع، السائرين على خط الرسالة، أن يتابعوا المتغيرات السياسيّة من حولهم في تأثيراتها السلبية والإيجابية على الساحة الإسلاميّة العامة في أكثر من صعيد ـ **فإنَّ ذلك يرجع إلى أنَّ تلك المتغيرات ليست مفصولةً عن الساحات الأخرى في العالم،** حيث السياسة الاستكبارية العالميّة التي تتحرك في مواقع المستضعفين في الأرض، ومنهم المسلمون، لا تزال تفرض نفسها على الواقع كله في عمليّة ارتباط وثيق بين المواقع، تماماً كما هو الحال في الارتباط العُضوي بين الأشياء، لا سيما إذا لاحظنا أنَّ العالم الإسلامي، في أكثر شعوبه وحُكامه، لا يزال يعيش الخضوع للقوى الكبرى في ثقافته وسياسته واقتصاده وحربه وسلمه، بحيث إنّه يعيش ردّات الفعل للأحداث العالميّة في الدوائر الكبرى والصغرى المنطلقة في الواقع الدولِي.

ولعلَّ هذه المتابعة للأحداث المتنوعة، لا سيما إذا كانت قضايا ذات حجم سياسيّ كبير، قد توحي للمسلمين بالكثير من الإيحاءات الإيجابية في حركة النمو الصاعدة في قضاياهم الحيوية، وبالكثير من الخلفيات السلبية في حركة التراجع الهابطة في مواقعهم المهمة، فتفتح لهم آفاقاً جديدة للتفكير، وأبعاداً واسعة للحركة، **وتُعيد لهم الثقة بالواقعية الحركية للتحرك العملي الذي يستهدفون من خلاله تحقيق الأهداف الكبرى في وصول الإسلام إلى موقع التكامل في وجوده الثقافيّ والحضاري القوي على صعيد المستقبل، وتُبعدهم بالتّالي عن الاستغراق في الزوايا المُغلقة، والآفاق الضيقة** التي تحبسهم في دائرة الأفكار القاتمة، والخيالات المتشائمة، والاهتزازات الروحية التي تمنعهم من الثبات في المواقع الصلبة في

ساحة الصراع، عندما تحاصرهم الضغوط وتطبق عليهم المشاكل، وتُهاجمهم التحديات، فيخيل إليهم أنهم يتحركون في داخل المأزق الذي لن يجدوا سبيلاً للخروج منه، بفعل الحيرة بين الأهداف الكبرى، والإمكانات المحدودة المتواضعة، ما يجعل من الحركة في هذا الجو أمراً بعيداً عن الواقعية، وقريباً إلى المثالية الغارقة في أحلام الخيال، فيتحوّل الهدف الكبير في الوعي العملي إلى حُلم غير قابل التحقق، ما يُؤدي إلى وقوع المسألة في دائرة الإحباط الفكري والعملي[1].

ولذلك فإنَّ الانفتاح على الواقع الإنسانيّ المتحرك في أكثر من دائرة، والمنطلق مع أكثر من حركةٍ للتغيير، قد يوحي للعاملين الإسلاميين، بأنَّ الفُرص الواقعية للوصول إلى الأهداف موجودة ليست محدودةً بحدود الزمان والمكان التي تحكم حركة الواقع من حولهم، مقارنة بحركة الواقع المضادّ في مواجهته، لأنهم قد يكتشفون في متغيرات الواقع لدى الآخرين، أنَّ الثغرات الموجودة في الجدار المنتصب أمامهم كحاجز كبير ليست قليلة، وأنّ الاهتزازات الحادثة في تلك الساحات ليست محدودة، ما يفسح المجال لهم للنفاذ من تلك الثغرات، والتأثير على تلك الاهتزازات، للوصول إلى إضعاف القوى المضادة، وإسقاط التحديات الضاغطة، وتحطيم الكثير من تلك الحواجز، لأنّ القوّة المطلقة لا معنى لها في عالم المحدود، كما أنَّ الضعف لا معنى له في واقع القوة المتنوعة المتناثرة في كل موقع من مواقع الضعف الذي يختزن القوة في بعض مجالاته، وهذا هو ما نستوحيه من الآيات الكريمة التي تطرح مسألة

(1) **مجلة المنطلق**، العدد: 63 لسنة 1410هـ منشور على موقع بينات. أنظر المصدر السابق.

التغيير المتحرك في كل الساحات، كحقيقةٍ كونية في مستوى السّنن الطبيعية الإلهية التي أخضع لها عالم الإنسان في الحياة، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾، وقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِي ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[1].

من هُنا، كان للسيّد حضور فكري لافت ـ على مستوى النقد والمواجهة ـ واهتمام نوعي كبير بكل التحديات والقضايا المثارة محلياً ودولياً حول واقع الإسلام والمسلمين، وما يتفرع عنها من أحداث وتحولات..

وفي رأيي، إنَّ السبب الكامن وراء هذا الاهتمام الملحوظ للسيد بقضايا الحياة المعاصرة المتعددة والمختلفة يعود ـ في جانب أساسي منه ـ إلى خطورة ما يُمكن أن تفضي إليه من محاولة مُطلقيها وأصحابها ـ من الداخل والخارج ـ تحريف وتزييف الفكر الإسلام الأصيل، وعدم إظهار الإسلام على حقيقته وعملهم الدائم على إسقاطه ـ عن حسن أو سوء نية ـ في عقول وأفئدة أهله وأتباعه وعشاقه، ولذلك كان لا بُدَّ من مواجهة تلك الأفكار وتفكيكها وإيضاح الرأي العقلي والعلمي والشرعي بشأنها، وكان أيضاً لا بد من خطّة تربط المسلمين بالهدف الكبير، سيما وأنَّ الخطر الكبير يتناول وجودهم، ومن الواضح أنَّ عظمة الهدف وخطورته تربط الإنسان بالآفاق الرحبة، التي تتجاوز الحواجز النفسية في عمليّة انفتاح على الواقع المتحرّك أبداً في اتّجاه اللّه، وليس معنى ذلك أن نتنكّر للتحديات والحواجز، بل كلّ ما هناك أن نتعامل معها بطريقة واقعية من خلال الاعتراف بالعوامل الفكرية والعمليّة التي ساهمت

---

(1) سورة آل عمران: الآية 26.

في وجودها امتدادها، ما يدفعنا إلى تجميدها في الحالات التي يفرض علينا لواقع عمليّة التجميد، أو تحريكها في المجالات التي يمكن أن نتحرّك فيها بوعي ومُرونة وإخلاص، أو تهديمها بما نملك من وسائل وقعية تجمع بين عمليّة الهدم من جهة والبناء من جهة أخرى، لتكون السلبية خطوة في طريق الإيجابية، وذلك من أجل المواجهة المُخلصة لعوامل الخطر الموجودة في الساحة[1]... فهذه هي الروح الي نلمسها في كلمات الإمام عليّ (ع) وهو يحدّثنا عن تجربته الذاتيّة في ما واجهه من عمليّة التنكّر لحقّه في الخلافة، وفي ما انطلق فيه من خطوات عمليّة بعيداً عن المسألة الذاتية، التي قد تعتبر السلبي موقفاً طبيعياً يمنعها من المشاركة في الحلول، أو التحرّك إيجابياً في الجانب المضادّ الذي يُثير المشكلة في الواقع المرتبك الخطر، بل تحرك في مسارات إيجابية انطلاقاً من الإيمان بالهدف الكير الذي يحدّد القضيّة من موقع المسؤولية الإسلاميّة الكبرى. يقول (ع): «فما راعني إلّا انثيال النّاس على فلان يُبايعونه، فأمسكت يدي، حتى رأيت راجعة النّاس قد رجعت عن الإسلام، يدعون إلى محق دين محمَّد (ص) فخشيت إن لم أنصر الإسلام وأهله، أن أرى فيه ثلماً أو هدماً، تكون المصيبة به عليّ أعظم من فوت ولايتكم، التي إنَّما هي متاع أيام قلائل، يزول منها ما كان، كما يزول السّراب، أو كما يتقشَّعُ السّحاب؛ فنهضت في تلك الأحداث، حتى زاح الباطل وزهق، واطمأن الدين وتَنَهْنَه..».

**وبالنظر إلى ما تقدم، وإلى موقعية السيّد المتميزة** على الساحة العربيّة والإسلاميّة التي **كوّنها وبناها وراكمها لبنة لبنة بجُهده وكدحه**

---

(1) من محاضرة للعلامة السيّد فضل الله حول عوامل تمزّق المسلمين وإشكالية الوحدة..ألقاها في: 22/ جمادى الأول/ 1422هـ، الموافق: 12/ 8/ 2001م.

**العلمي وانفتاحه على الحياة والفكر** والتيارات الأخرى من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين، وإلى ما يقوم به من أدوار **حركية فكرية وعمليّة نوعية وحيوية على صعيد الدعوة والتبليغ** والبناء النفسي والتربوي لأجيال الأمة، **وما تمارسه مؤسساته الكثيرة المتعددة والمتنوعة أيضاً، وبالنظر إلى امتداد مرجعيته الدينيّة وأهمية طروحاته** وآرائه العقلية التي تتمحور حول تأكيده الدائم على امتلاك الإسلام الإمكانات والقدرات النظريّة والعمليّة للانفتاح والتطور والازدهار، **سنحاول تحليل أسلوب ومنهجية البحث الفكري لدى السيّد من خلال الغوص في بعض مواقفه ورُؤاه التي أطلقها هنا وهناك حول بعض مسائل وقضايا الحياة المعاصرة، والتي ستكون على الشكل التالي:**

## 1 ـ موقفه من العقل والعلم:

إنَّ التربية الفكرية الإسلاميّة المنفتحة التي تربّى عليها السيّد فضل الله تُقدم لنا صورة حقيقيّة متكاملة عن هذه الشخصية الرسالية والإنسانيّة المتعددة الأبعاد والمواهب التي عاشت في كنف القرآن والإسلام، ونشأت على قيّم وأفكار ومبادئ الرسول وأهل البيت (ع)، ولذلك كان من الطبيعي جداً أن **يعتبر السيّد فضل الله** ـ طالما أنّ روحه ونبعه إسلامي الهوى والعقل والفؤاد ـ **العقل هبة من الله تعالى للإنسان،** وأنه ينبغي على الإنسان أن يكون وفياً ومؤتمناً على هذه الهبة العظيمة بأن يقوم بتطويرها وتنميتها ومن ثم تحريكها واستثمارها بشكل مُنتج في كل مواقع وساحات حياته لكي يكون له وجود حي وفاعل.

ويُؤسس السيّد نظرته العقلية بناءً على القرآن الكريم الذي هو تبيان لكلِّ شيء، حيث أنه عندما ندرس حركة المستقبل في نشاطات

الأمة بشكلٍ عام، وفي تطلعات الإسلام، فإننا نستوحي من القرآن الكريم، في مفاهيمه التي تعبر عنها آياته، أنه **يُخطط لصنع العقل الإنسانيّ** الذي ينفتح في أول انطلاقاته على آفاق معرفة الله تعالى؛ خالق السموات والأرض والإنسان، ومُبدع النظام الكوني بكل أسراره الإبداعية التي تمثّل عمق العناصر التي يرتكز عليها الكون كله، على أساس أنَّ الله تعالى جعل لكل شيء قدراً ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾[1]، فليس هناك في الكون أيّة صُدفة، حتى ما يعتبره الناس في حياتهم الخاصة وفي أوضاعهم العامة صُدفةً، فإننا عندما نتعمّق فيه، نجد أنه خاضع لنظام معيّن يتمثّل بالظروف الخفية أو البارزة التي تُحيط بالإنسان وبالواقع.

ويعتقد السيّد فضل الله جازماً أنَّ القرآن الكريم إنّما يستهدف صُنع العقل الإنساني، حتى يرتفع هذا العقل إلى مستوى الانفتاح على الله فيما يُمكن أن يعرفه منه، لأن العقل الإنسانيّ لا يستطيع أن يقتحم ذات الله، فهي ليست تحت الحسّ أو تحت التجربة حتى يعمل الإنسان على أساس اكتشافها، ولكننا نعرف الله من خلال ما تحدّث به عن نفسه، ومن خلال خلقه وآياته في الكون. ولذلك جاء في كثير من الآيات القرآنية استخدام مصطلحات التفكير العقلي الأساسيّة من قبيل: **(يعقلون)**، **(يتفكرون)**، **(يتدبرون)**...إلخ.

يعتقد السيّد فضل الله أنَّ القرآن الكريم يُخطط في المنهج الإسلامي لصنع العقل وتنميته وتطويره ومنحه الحرية؛ لأنّ الله سبحانه وتعالى لم يمنح الحرّية المطلقة لأعضاء الإنسان، بل جعل لكل عضو حدوداً لا يجوز له أن يتجاوزها، سواء في العينين في ما ينظر إليه، أو في الأذنين فيما يسمع بهما، أو في يديه ورجليه وكل

---

(1) سورة القمر: الآية 49.

أجهزة جسمه، حيث جعل الله لكل واحدٍ من هذه الأعضاء حدوداً، ولم يطلق الحرّية المطلقة إلا للعقل، **فالإسلام أعطى للعقل حُريته في أن يُفكر في كل شيء، ولم يجعل له آفاقاً ضيّقة يُحشر في داخلها**، بل إنّنا عندما نقرأ القرآن الكريم وندرس الآيات التي تذكر العقل، نجد أنه يُقحم العقل في كل أوضاع الكون الإنساني؛ في تطلعات الإنسان في نفسه، وفي الكون من حوله.

فالله تعالى قال للعقل كُن حراً، فكّر في ما تريد، ليست هناك حدود لتفكيرك، فكِّر في صُنع الله، فكِّر في كل ما يقوله الآخرون وما لا يقولونه، ولكن تحمّل مسؤولية فكرك، بحيث تجعله ينطلق في الخطوط التي يُمكن لها أن تنتج النتائج الإيجابية وأن تصل إلى الحقّ، لأنّ كل إنسان سيقف غداً بين يدي الله تعالى ليقدّم حساب عقله قبل أن يقدم حساب جسده، لأنّ أيدينا وأرجلنا وجلودنا وألسنتنا ستشهد علينا يوم القيامة، أما العقل فعلينا أن نقدّم شهادتنا عنه أمام الله، كيف فكّر وعلى أيِ أساس، وما هو منهجه، وكيف وصل إلى هذه النتيجة الإيجابية أو تلك النتيجة السلبية؟!!..

والله تعالى خلق الإنسان قبضةً من طين ونفخةً من روحه، وهذا الروح الإلهي الذي دخل في تكوين الإنسان كان عقلاً؛ عقلاً يتحرك ليجعل الإنسان خليفته في الأرض، وليحرّك العقل ليعقلنها في كلّ عناصر الحياة، في عمليّة نموّ وإبداع وحركة. أن تكون الحياة عقلاً ينفذ إلى العمق إلى كل ما في الحياة من عمق، من أجل أن يكتشف أسرارها بالعلم.. وقد قال الله سبحانه وتعالى للعقل أقبل إليّ، انفتح عليّ، اصعد إلى سمواتي، انفتح على آفاقي، لأعطيك كل ما في مواقع القدرة عندي ومواقع الرحمة لديّ، أقبل إليَّ لأعطيك الطُّهر والنقاء والصفاء، حتى تتجه إلى الأعماق لتكتشف الحقيقة. وتوجه العقل إلى ربِّه فأقبل، ليستوحي من ربِّه كلَّ ما يُغني عناصره في

اكتشاف الكون، ليعرف كيف يُدير الكون ويُعقلنه.. والله يقول: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾(1). وهكذ، أقبل العقل إلى ربِّه ليتعرَّف أولاً على ربَّه، ليتعرف على سرّ الوجود عندما يتعرف على سرَّ الربوبية والألوهية. وهكذا ينطلق العقل من المعرفة بالله تعالى، لتمتدَّ إلى معرفة كل ما خلقه الله تعالى، وكل ما أبدعه، «ثم قال له أدبر فأدبر»، امشِ أمامي وتحرَّك، لأعرف كيف تتوازن خطواتك في خط مسؤوليتك. ثم قال له، وقد أعطى الله تعالى معنى العقل للعقل: «ما خلقت خلقاً أعزَّ عليّ منك»، فالعقل هو سرّ كل عظمة الخلق، هو القيمة التي تُعطي للإنسان قيمته، فالإنسان عقل قبل أن يكون جسداً، بل إنَّ هذا النوع من النواصل بين العقل والجسد، استطاع أن يُعقلن الجسد، حتى الأنبياء والأولياء، عظمتهم أنَّ عقولهم قد أخذت أساليب الكمال، فكان الرسول عقلاً وقيمته هي عقلانيته.

وقد ورد في المأثور: «**أنَّ الرسول عقلٌ من خارج، والعقل رسولٌ من داخل**»، هذا النوع من التزاوج بين العقل والرسول، يجعل الرسالة عقلاً. وبذلك، فإنَّ الرسالة لا يُمكن أن تلتقي بالخرافة، ولا يُمكن أن تلتقي بالتخلّف، أو تلتقي بالجهل، بل إنَّ الرسالة تحتضن العقل وتختزنه من أجل أن تغيِّر العالم على صورتها.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾(2)، ويقول في الحديث القدسي: «**إياك آمر وإياك أنهى، وبك أثيب وبك أعاقب**». عندما يقوم الناس لربِّ العالمين، يقف

(1) سورة فصلت: الآية 53.

(2) سورة الأنفال: الآية 24.

العقل، وتتحرك كل العقول أمام الله تعالى لتقدم حساباتها بين يديه تعالى، بأنه هل استطاع العقل أن يُعقلن مسيرته، أم أنَّه أعطى مسيرته خطأً لا يلتقي بحسابات الفكر، على طريقة لهم قلوب لا يعقلون بها؟!

ويعتبر السيّد أنَّ سلوك طريق التفكير العقلي ـ أي تحريك قيمة العقل في كل فاعليات الحياة ـ لابد وأن يُنتج العلم، سواء كان العقل تأملياً أو تجريبياً، لأنَّ التجربة وإن كانت تتحرك بالحسّ، إلا أنّ الحسّ لا يمكن أن يُعطي الفكرة إلا من خلال العقل الذي يمد هذه التجربة المحدودة إلى كل ما يُماثلها، كما ورد في الفكرة أو القاعدة الفلسفية: **إنَّ حُكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد.**

والنصيحة التي يُقدمها السيّد فضل الله لعموم الناس هنا هي ضرورة انفتاحهم الدائم على العقل، بأن يمتلكوا أسس التفكير العقلي الذي يُطلق إمكاناتهم وقدراتهم المنظورة وغير المنظورة على طريق إنتاج العلم والفكر، ويحرك تأملاتهم في الآفاق، ويُطلق تجربتهم في الواقع الذي يعيشه الإنسان.

ويستمر السيّد في قراءاته لقيمة العقل ليركز على أهمية دور القراءة؛ القراءة في الكون.. لأنَّ الله أراد لنا أن نقرأ في كتاب الكون الذي يتمثّل بالظواهر الكونية، لنتعرف من خلاله على النظام الكوني، حتى نتمكّن من فهمه وإيضاح معالمه، ولنفهم ما يختزنه من أسرار، من أجل أن نمنح الإنسان من خلال هذا التدقيق في أسرار الكون شيئاً جديداً يتّصل بكل جوانب حياتنا، سواء في ما يتعلق بالمرض والعافية، أو في ما يتعلق بحركة الإنسان في تطوير المادة أو في ما يتعلّق بكلّ أوضاع الحياة...

وهذه القراءة ـ يُتابع السيّد ـ تمكّننا من وعي ما أنتجه الآخرون، من خلال ما أطلقوه من تأملات وما قاموا به من تجارب، ومن

الطبيعي أن تكون هذه القراءة قراءةً واعيةً مفكرةً علميةً لا تحدّق في الكتاب تحديقة ساذجة، بل تحاول أن تدرس ما في الكتاب، لتنقد ما ينبغي نقده، ولتقبل ما يمكن قبوله، لأنَّ الآخرين قد يخطئون في تأملاتهم عندما يتأملون، وقد ينحرفون في تجاربهم أو في استنتاج النجربة عندما يجربون.

**كما يُؤكد السيّد** ـ في هذا السياق ـ **على ضرورة أن نُعطي الغريزة** (وما يُمكن أن ينتج عنها من انفعالات وعواطف) **جرعةً من العقل، لنوظّفها في طبيعة حاجة الحياة إلى الغريزة في استمراريتها وحيويتها**، ولكن مع التوازن في حركتها وواقعها، كذلك، لا بُد من أن نُعطي العاطفة جرعة من العقل، لتتوازن وتتأصّل، لأنّ الإنسان قد يجمح في عاطفته، فيحب من دون حساب، ويُبغض من دون حساب.

ولذلك، يأتي العقل ـ كما يرى السيّد ـ ليخاطب في الإنسان أساس العاطفة، وما هي العناصر التي تجعله يُحب الآخر أو يُحب الشيء؟ ما هي العناصر المادية؟ ما هي العناصر الروحية؟ ما هي الأسس التي يرتكز عليها حبُّه؟ لأنّ الحبَّ لا بُد من أن يكون مفتوح العينين، ولا يجوز أن يكون أعمى، لأنّ العمى في الحبِّ يجعل الإنسان يتخبَّط ويسقط في كل المهاوي، ويجعل حبه حباً فوضوياً غير متوازن. وهكذا عندما يُبغض، لا بُد من أن يعرف العناصر التي تبرّر له هذا البُغض، حتى لا يكون الحب حالة انفعال والبغض حالة انفعال، بل ليكون الحب ـ أيّ حب ـ منطلقاً من حبه لله تعالى، ومن حبه لرُسل الله، ومن خلال هذا الحبّ ينطلق في حبه للناس من حوله، وحبه للحياة ولما يلتذ به ويحلو له، حتى يكون حبه منطلقاً من دراسة، بحيث يقترب من معادلة 1+1=2، لا الحب كيفما كان، ولا الحب من خلال نظرة طارئة أو من خلال لذة آنيّة،

لأنّ اللذة تزول، والنظرة تختفي[1].

ويعتقد السيّد فضل الله أننا في حاجة ماسة ودائمة إلى أن نُعقلن كل شيء عندنا؛ أن نُعقلن الفكر حتى لا ينطلق من السطح، بل من العُمق، وحتى لا يختلط بالخرافة، التي أدخلها البعض في الفكر والدين، وحسبوها فكراً وديناً، فعاش العالم المتخلّف هذا الخلط، وقدّس الخرافة باسم الدين.. وحتّى الدين علينا أن نُعقلن وعينا وفهمنا له، وتصوّرنا له، من خلال الفهم العقلاني الثقافيّ المتوازن، **الذي يجعلنا نفهم الدين بجذوره العقلية والفكرية. والسيد فضل الله لا يعتبر الإيمان فوق العقل كما يعتبره بعض أتباع الديانات، بل إنَّ العقل هو الذي ينتج الإيمان**، ولا عُمق لإيمان لا يرتكز على العقل. نحن نؤمن بالله تعالى لأنَّ العقل قادنا إلى وجوده، وقادنا إلى توحيده... فنحن وحَّدناه، لأنّ عقلنا اكتشف توحيده، ونحن عبدناه، لأن عقلنا اكتشف عبوديتنا له وطاعتنا له.

واستخدام العقل ـ من منظور السيّد ـ يجب ألا يقتصر على الجوانب السابقة، بل لا بدّ لنا من **أن نُعقلن مُجمل الحياة الاجتماعيّة** التي نعيشها ونمارس فيها التزاماتنا الفكرية والعمليّة الذاتيّة والموضوعية تجاه أنفسنا وتجاه الآخرين ممَّن نُقاسمهم الهواء والماء والطعام والشراب، حتى لا نسقط في خطّ العصبية العمياء، بل لنتحرّك على أساس نظم وخطوط وقواعد، تجعل من المجتمع جسماً واحداً، ينطلق كلُّ أفراده لتحقيق الأهداف الكبرى للمعنى الاجتماعي في المجتمع الذي يؤكِّد قضاياه الكبرى، كما يؤكِّد

---

(1) جزء من مُحاضرة تحت عنوان: تربية العقل بين الإيمان وتحديات العصر، ألقاها السيّد في مؤتمر المبرات السادس عشر، بتاريخ 3/ 7/ 1426 هـ ـ 7/ 9/ 2005م.

للأفراد قضاياهم الحيوية ..**ولا بدّ أيضاً من أن نُعقلن السياسة**، حتّى لا تكون انفعالاً وحالةً طارئة وعاطفة، بل لتكون خطة تدرس كل حاجات الإنسان وأهدافه ووسائله، بطريقة عقلانية تحسب حساب القوة والضعف، والربح والخسارة، والبداية والنهاية.

ولذلك، فإنّ عقلنة السياسة تفرض أن لا يستقلّ بالسياسة أفراد ينطلقون من خلال ذاتيّة فكرهم، ليتبعهم الناس تصفيقاً وتهليلاً وتكبيراً واتّباعاً أعمى. إنَّ عقلنة السياسة تعني أن يكون لكل شخص ممّن تتصل حياته بالسياسة، فكرٌ سياسيّ وخطّ سياسيّ، وأن يتعرَّف على مواقع السياسة عندما يرتبط الداخل بالخارج، وعندما تندمج القضايا الإقليمية بالقضايا الدولية، وعندما تتحرك مصالح المستضعفين في مواقع مصالح المستكبرين. أن لا تكون السياسة تقليداً، بل تكون إنتاجاً وإبداعاً. أن لا نتحرك لأنّ الآخرين يُريدون لنا أن نتحرك، بل لأننا نحن نريد ذلك، ولأنّ الآخرين الذين ربما يملكون موقعاً في مركز القيادة، لا بُدَّ لهم من أن يتكاملوا معنا.

وعندما يسير الإنسان على هدى العقل المستنير، فإنَّ ذلك يُمكن أن يُهيّئ له مستقبلاً كبيراً في مستوى القوّة وفي مستوى العنفوان، وقد ورد في الأثر حول مسألة التفكير الذي هو نتيجة العقل: «**تفكُّر ساعة خير من عبادة سنة**»، لأنَّ هذه الساعة تضيء للإنسان معنى عبادته ومعنى إيمانه ومعنى حياته، كما يُؤكد السيد.. ولذلك كان الواجب يقتضي من كل الناس ـ وبخاصة من هم في مواقع الدعوة والتربية والقيادة والتخطيط ـ أن ينمّوا عقولهم بالفكر والتأمّل والتجربة المستمرة والممارسة العقلية النقدية الواعية، وأن يدرسوا كلَّ خطوة لتعرفوا إيجابياتها وسلبيّاتها. وأن يبتعدوا عن التقليد والتبعية والتلقين

ونُلاحظ أنَّ السيّد فضل الله يركز دائماً ـ في كل أفكاره وحركته

المرجعية الدعوتية ـ على أهمية استخدام العقل والمنهج العقلي في كل ما يتعلق بشؤون الإنسان الخاصة والعامة، وهو يضرب المثال النبوي التالي الوارد في القرآن لإظهار الفرق بين استخدام المنهج العقلي الهادئ وبين اتباع أساليب الانفعال والتوتر النفسي والعملي.. فقد تحدث اللّه سبحانه وتعالى في بيانه للنبي محمد (ص)، عندما كان قومه في مكّة يثيرون الغوغاء حوله، فينطلق أحدهم في مكّة ليقول عنه إنه مجنون، فتنطلق بذلك الهتافات. فاللّه سبحانه وتعالى علّم النبي محمد (ص) الأسلوب العقلائي الذي يُحاول به إثارة التفكير بعقل هادئ.. فهناك قضيّة واحدة تُمثِّل المنهج في فهم الأشياء، المنهج الذي يستطيعون من خلاله أن يفكِّروا باستقلالية وموضوعية وبطريقة علمية، فقال لهم ـ على لسان القرآن ـ : ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُواْ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَىْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾[1]، لقد أراد لهم أن ينفصلوا ويتفرَّقوا فرداً، فرداً واثنين اثنين، عن ذلك التجمّع المحموم الذي ينطلق بوحي العصبية العمياء، والذي يتحرّك فيه الأفراد من خلال الحُمّى التي تسود كل مشاعر المجتمع وأحاسيسه، ليتفكّروا ما بصاحبهم من جُنّة، ولكنّه النبيّ الذي يُريد لهم الهداية لطريق الخير في الدنيا والآخرة.

من هُنا يريد السيّد من جماهير الأمة أخذ درس عملي من هذا التوجيه العقلاني الرباني ـ إذا صح التعبير ـ في كلِّ واقعها السياسيّ والاجتماعي والاقتصادي؛ إذ هناك ما يُسمى في علم النفس بمصطلح **(العقل الجمعي)**، ويقولون إنَّ الفرد عندما يكون ضمن الجماعة، فإنّه يتحرّك بشكل يختلف عمّا لو كان فرداً، بحيث يتأثر

(1) سورة سبأ: الآية 46.

الفرد بالجماعة، لأنَّ الجماعة عندما تُسيطر على الساحة، فإنَّها تجعل الإنسان ينجذب غريزياً إلى ما تطرحه، فيفقد بذلك استقلاله الفكري، ويُصبح جزءاً من الحمَّى الجماهيرية..

ويُشير السيّد فضل الله هنا ـ في معرض شرحه للآية السابقة ـ إلى أنَّ اللّه سبحانه وتعالى علّم رسوله أن يقول لهم: إنكم لا تستطيعون التفكير باستقلال، سواء قُلتم إنّي مجنون أو عاقل، ما دمتم تعيشون الحُمّى العصبية والعدوانية التي تسيطر عليكم من خلال بعض الأشخاص، فتنطقون كما ينطقون، وتهتفون كما يهتفون، فارجعوا إلى عقولكم ..﴿أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ﴾ يعني أن تنفتحوا على الحقيقة أمام اللّه سبحانه وتعالى بعيداً عن أي مؤثرات عاطفية أو انفعالية وما إلى ذلك، (مَثْنَى) اثنين اثنين، (وَفُرَادَى) واحداً واحداً، ﴿ثُمَّ تَتَفَكَّرُواْ مَا بِصَاحِبِكُمْ مِّن جِنَّةٍۚ﴾ لأنَّ الفرق بين **العاقل والمجنون، هو أن العاقل يتكلم بطريقة عقلانية منطلقة من قاعدة فكرية وخط دقيق متوازن**، ويتحدّث بحسب دراسة الظروف المحيطة والقضايا التي تُثار في المجتمع، فيختار ما ينفع المجتمع.. والنبيّ (ص) يقول ـ بحسب القرآن ـ ادرسوا كلماتي وطريقتي في التعامل والدعوة دراسةً موضوعيةً هادئة، لتعرفوا أن ﴿مَا بِصَاحِبِكُمْ مِّن جِنَّةٍۚ﴾؛ فكل ما فعلته هو أنّي أنذرتُكم في شِركِكم وكُفركم وفي تمرّدكم على اللّه وفي عبادتكم للأصنام ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَىْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾[1].

ويتحدث السيّد فضل الله في إحدى مواعظه عن حالة الاستقلال الروحي والفكري للإنسان، وأهمية بناء قناعة وإيمان ذاتي حقيقي حُر وغير تابع لهذه الجهة أو تلك، أي أنه يدعو إلى رفض التقليد

(1) أنظر: نشرة فكر وثقافة، السنة السابعة: عدد 4، جمادى الآخرة/ 1424 هـ، 2 آب/ 2003م، العدد: 314.

والتبعية كحالة مضادة للعقل والتفكير العقلي وذلك من خلال هذا الحوار القرآني الذي يعرض الله تعالى لنا فيه ماهية الحوار الذي يدور بين الجيل الأول والجيل الآخر يوم القيامة، عندما يكون الجيل الأول جيلاً ضالاً فيفرض ضلاله على الجيل الآخر، لأنَّ الجيل الآخر يتبعه ويسير في مسيرته ويقلّده في كلِّ شيء، كما درج عليه الكثيرون من الناس في أنهم يقلِّدون آباءهم في عاداتهم وتقاليدهم وأفكارهم من دون أن يُناقشوها ومن دون أن يتأمّلوا فيها، كما لو كان آباؤهم معصومين.. ويرصد السيّد هنا ـ من خلال متابعته الدقيقة لحركة المجتمع ـ كيف أنه لا يزال فريق من الناس في عالمنا هذا عندما تُحدثهم عن عاداتهم التي ساروا عليها، وأنها عادات ضارّة وليست نافعة ومتخلّفة، يقولون هذه عادات آبائنا وأجدادنا، وأنهم غير مُستعدين للدخول في مناقشة. هذا هو الذي يجعل الأجيال الجديدة تدخل في الضلال، بلحاظ الأجيال القديمة.

ويُؤكد السيّد ـ في هذا المجال ـ على أنَّ القرآن الكريم واجه وحارب هذه المسألة، وطالب الناس بعدم الخضوع لها، وتحدث عن هؤلاء الذين إذا سُئِلوا عن ما هم فيه من الكفر والضلال قالوا: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ﴾ ـ على طريق ـ ﴿وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾[1]. نحن اتبعنا آباءنا، وقد ربّانا آباؤنا على هذه العادات والأفكار والتقاليد.

وينقل لنا الله سبحانه وتعالى عن الأنبياء عندما كانوا يقفون ضد هذه الفكرة: ﴿قَٰلَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ﴾، كان آباؤكم يفكرون بهذه الطريقة، فما رأيكم أن آتيكم بطريقة أخرى أكثر وعياً وهدايةً وصواباً وصحةً مما درج عليه الآباء ﴿قَالُوٓاْ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم

(1) سورة الزخرف: الآية 23.

بِهِۦ كَٰفِرُونَ﴾[1]، لن نناقش. وفي آية أخرى يقول الله تعالى: ﴿أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[2]، يعني حتى لو كانوا جاهلين وكنتم مثقّفين، هم لم يتعلموا وأنتم تعلّمتم، مثلما قال إبراهيم لأبيه: ﴿يَٰٓأَبَتِ إِنِّى قَدْ جَآءَنِى مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَٱتَّبِعْنِىٓ﴾[3]، هذا العلم الذي عندي ليس موجوداً عندك. والجاهل يجب أن يتّبع العالِم، وليس على الصغير أن يتّبع الكبير، فقد يكون الصغير أكثر علماً من الكبير.

وفي تفسيره وتحليله القرآني لهذه الظاهرة يتحدث السيّد فضل الله عن أنَّ الله يعطينا صورة عمّا عليه هؤلاء الناس، عندما تلتقي هذه الأجيال الكافرة أو الضالة في النار، وكيف يسير الحوار بينهم، يعني كما يحصل حوار بين أهل الجنة وأهل النار، يحصل حوار بين أهل النار أنفسهم، وقد حدّثنا الله عن هؤلاء كيف كانوا مُنحرفين عن خط الهدى بقوله: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا﴾، أي نسب إلى الله شيئاً لم يقله ولم يشرّعه ﴿أَوْ كَذَّبَ بِـَٔايَٰتِهِۦٓ﴾[4]، أو أنه عندما جاءه الرسل وتلوا عليه آيات الله كذّب بها ولم يصدّقها ورفضها، ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُم مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾، يعني نصيبهم من المسؤولية ..﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوْنَهُمْ قَالُوٓا۟ أَيْنَ مَا كُنتُمْ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾، أين هؤلاء الناس الذين كُنتم تعبدونهم من دون الله، والذين كنتم تتبعونهم وتطيعونهم في معصية الله؟ دعوهم يخلّصوكم، نحن نريد أن نقبض أرواحكم الآن، فليخلّصوكم إذا كانوا هم شركاء الله تعالى، ﴿قَالُوا۟ ضَلُّوا۟ عَنَّا﴾، ليسوا موجودين، ﴿وَشَهِدُوا۟ عَلَىٰٓ

---

(1) سورة الزخرف: الآية 24.

(2) سورة المائدة: الآية 104.

(3) سورة مريم: الآية 43.

(4) سورة يونس: الآية 17.

﴿أَنفُسِهِمْ﴾، عندما وجدوا أنه لا يوجد أحد من كل هؤلاء الذين عبدوهم وأطاعوهم في معصية الله، فلم يجدوهم عند الحاجة وعند الحسرة، ﴿قَالَ ٱدْخُلُواْ فِىٓ أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُم مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ فِى ٱلنَّارِ﴾، يعني أنَّ هناك من كان قبلكم من الإنس والجن ممّن ساروا على خط مسيرتكم في أنهم عبدوا أشخاصاً من دون الله وأطاعوهم وعصوا الله، أُدخلوا معهم في النار، ﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَّعَنَتْ أُخْتَهَا﴾، يعني كل جيل يدخل إلى النار يستقبله هذا الجيل باللعن، ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱدَّارَكُواْ فِيهَا جَمِيعًا﴾، يعني اجتمعوا فيها والتقى كل جيل مع الجيل الآخر، ﴿قَالَتْ أُخْرَىٰهُمْ لِأُولَىٰهُمْ﴾، قال الجيل الجديد للجيل القديم، عندما أرادوا أن يتخلّصوا من المسؤولية بأي طريقة، وأرادوا أن يحمّلوا المسؤولية لهؤلاء الذين سبقوهم بالضلال وتركوا تأثيراتهم الفكرية والعمليّة عليهم، قالوا: ﴿رَبَّنَا هَـٰٓؤُلَآءِ أَضَلُّونَا﴾، هؤلاء السبب في ضلالنا، لولا ضغوطهم ووسوستهم واستغلالهم للظروف الصعبة التي كنا نعيشها، ولولا استكبارهم واستضعافنا، لكنّا سرنا على الخط الصحيح، ﴿هَـٰٓؤُلَآءِ أَضَلُّونَا فَـَٔاتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِّنَ ٱلنَّارِ﴾، آتهم عذاباً لأنهم ضالّون، وعذاباً آخر لأنهم أضلّونا، فهم قاموا بجريمتين فماذا كان الجواب؟ ﴿قَالَ لِكُلٍّ ضِعْفٌ﴾، كل فريق أضلّ الفريق الذي بعده ﴿وَلَـٰكِن لَّا تَعْلَمُونَ﴾، لأنَّ الله خلق لكم عقلاً كما خلق لأولئك عقلاً.

فلنفرض أنك ورثت بعض الأفكار، ولكن الله أعطاك عقلاً، فلو أنك ما زلت صغيراً لكنت غير مكلّف ولا تستطيع أن تفكر، لكن عندما يكتمل عقلك وتنفتح ثقافتك، تُصبح قادراً على مناقشة الأمور، فمثلما تناقشون بعضكم بعضاً، تستطيعون أيضاً أن تناقشوا الأجيال التي سبقتكم، فلماذا لم تفكروا؟ إنَّ الله أعطاكم عقلاً، فلماذا لم تستخدموه ولم تعقلوا به الأشياء؟ والله أعطاكم سمعاً، فلماذا لم

تستمعوا إلى آيات الله؟ والله أعطاكم بصراً، فلماذا لم تبصروا آيات الله في الكون ولم تقرأوا القرآن والوحي؟ ﴿وَقَالَتْ أُولَىٰهُمْ لِأُخْرَىٰهُمْ﴾، أجابهم ﴿فَمَا كَانَ لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍ﴾، نحن لسنا مسؤولين عنكم، فهناك فرق بيننا وبينكم، فالله أعطانا عقلاً لم نستعمله أو استعملناه بالشر، وأنتم أعطاكم الله عقلاً واستعملتموه بالشر أيضاً، فلماذا اتّبعتمونا، نحن نستطيع أن نضغط على أجسادكم وأن نضغط عليكم في حاجاتكم، ولكننا لا نستطيع أن نضغط على عقولكم، ﴿...فَمَا كَانَ لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍ فَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ﴾[1]، فكل جيل يتحمّل مسؤوليته.

وعلينا أن نعرف من خلال ذلك كله حقيقة جوهرية، وهي أنَّ على الإنسان أن يعتبر أنَّ عقله هو حجة الله عليه، فالله خاطب عقلك وجعل العقل أساساً في أن يُثيبك إذا سرت على خطّ الهدى، أو يعاقبك إذا سرت على خطّ الضلال، وقد ورد في الحديث عن النبي(ص): «**إنَّ الله لما خلق العقل قال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، ثم قال: وعزتي وجلالي، ما خلقت خلقاً أعزّ عليّ منك**» يعني أنَّ العقل الذي وهبه الله للإنسان هو أعزّ الخلق عليه وأحب الخلق إليه، لأنَّ العقل هو الذي يدرك الحقائق، فبالعقل نعرف ربنا، وبالعقل نعرف نبيَّنا، وبالعقل نعرف الحق من الباطل ونعرف الحسن من القبيح، فهو الذي يربطنا بالحقيقة ويُبعدنا عن الخرافة وعن الباطل، «**إياك آمر وإياك أنهى**»، فهو يخاطب عقلك، حتى يقول لك عقلك لا بد لك من أن تستجيب لهذا الأمر، لأنَّ لله عليك حقاً في الطاعة، ولأنَّ المعصية تمثل التمرد على الله، وفي ذلك لعقاب الذي تستحقه من الله سبحانه وتعالى، «وبك أثيب»،

(1) سورة الأعراف: الآيات 37 ـ 39.

عندما يتحرك عقلك في خطّ الحق وفي خط الهدى والصواب، «وبك أعاقب»، عندما ينحرف العقل عن الطريق المستقيم.

وعلى ضوء هذا، يتحدث السيّد دائماً، أنّ على الإنسان أن يُنمي عقله بالتفكير والتأمل والتجربة والقراءة والحوار، فكما ينمي جسده يومياً بالأكل والشرب النافع والمفيد الذي يحتوي الفيتامينات ويبتعد أيضاً عن الأشياء المضرة حتى ينمو جسده نمواً طبيعياً، كذلك لا بد لنا من أن نُربّي عقلنا، بأن نفكّر في كلّ شيء يُعرض علينا، وأن نستفيد من تجاربنا وتجارب الآخرين.. ويدعو السيّد كل الناس إلى أن يمتلكوا ويحوزوا العلم النافع، كلٌ بحسب ظروفه وأوضاعه. لأنَّ العلم معرفة بالنفس والحياة والواقع والطبيعة والمحيط السياسيّ والاقتصادي الذي نعيشه حاضراً أو يُمكن أن نخطط لنعيشه في المستقبل القريب أو البعيد.

والعقل ـ في نظر السيّد ـ هو المعيار الحقيقي للوعي والتخطيط والبناء الحضاري والإنسانيّ المزدهر والمتطور في كل مفرداته ومواقعه، والواجب يقتضي من الجميع ـ خصوصاً من هم في مواقع المسؤولية ـ أن يعملوا على تنمية عقولهم وأن يسألوا عن كل ما يُمكن أن يسمعونه من كلام، وأن يُناقشوا ما يعرض عليهم من أفكار، حتى يقتنع العقل بها أو يرفضها. لهذا كونوا أحراراً، ومشكلة كثير من الناس أنهم عُميان، لا عمى النظر، كما يقول القرآن: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾[1][2].

**وحول العلاقة بين العقل ووجود الخالق يتحدث السيّد مؤكداً على** أنّه لا يُمكن تصور وجود عقل يحترم نفسه لا يؤمن بالله.. لأنَّ مسالة

(1) سورة الحج: الآية 46.

(2) من موعظة ليلة الجمعة، ألقاها السيّد فضل الله في بيروت بتاريخ 8/ 4/ 2004م.

وجود الله تمثّل العنصر الذي يبرّر وجود الكون، لأننا لو درسنا طبيعة هذا الكون المادية، فإننا نجد أنَّ كل مفردة من مفرداته لا تحمل في داخلها جذوراً حتمية لوجودها. ولكن المناطقة أو الفلاسفة يقولون: «إنَّ الممكن هو الذي يكون وجوده ليس ضرورياً وعدمه ليس ضرورياً»، يعني لو لم يوجد فلا مشكلة، أي أننا نفرض أنَّ الجبال لم تكن موجودة، فهل هناك حتمية تفرض وجودها بحسب طبيعتها، أو كان وجودها ليس حتمياً، وعدمها ليس حتمياً، فهل يمكن أن توجد؟ ولو انطلقنا للبحار وللأنهار وللإنسان وكل هذه الكائنات... هل وجودها حتمي أم ليس حتمياً؟ هل عدمها حتمي أم ليس حتمياً؟...

وهكذا، فإذا كانت كل الأشياء تتساوى فيها فرضية الوجود والعدم، فمن الذي يرجّح جانبها الآخر؟ فإما أن تكون الأشياء بحسب طبيعتها تحمل في داخلها حتمية الوجود فنقول إنَّها حتمية في ذاتيتها، أو إنَّ كل الأشياء تتساوى عندما ندرسها في ذاتها من حيث الوجود والعدم، وعند ذلك فإنَّ فرضية الوجود تُساوي فرضية العدم، الأمر الذي يتطلب وجود قوة من خارج ذاتها تُغلّب جانب الوجود على جانب العدم. إنَّ هذه القوة هي الله تعالى.. وهناك من الناس من يسأل عن الله من أوجده؟ هل أوجد نفسه؟ من الطبيعي أنه لو لم يكن الإله لما كان هناك كون، كون فرضية وجود الإله هي التي تبرّر وجود الكون. وإذا كنا نعرف بأنَّ الكون مُمكن لأنه تحت تجربتنا، إلا أننا لا نستطيع أن نقول بأنَّ الله مُمكن، لأنَّ الله ضروري في تبرير وجود الكون، ولذلك يجب أن يكون الله واجب الوجود، فهو يختزن في داخل ذاته حتمية وجوده، لأننا عندما نريد أن نتسلسل، نقول إنَّ الكون خلقه الله، ولنفرض مثلاً أنَّ هذا الذي نسميه «الإله خلقه شخص وهكذا، فلا بُد ـ في النهاية ـ من أن نصل إلى شيء ثابت ولا نظل معلقين في الهواء... لا بد أن نصل إلى مصدر الخلق

وإلّا لا نجد شيئاً. فإذاً لا بد أن يكون الله (واجب الوجود) وكل شيء نتصوره (ممكن الوجود)، فهو ليس الله، فالله سبحانه هو الذي نتصوره عندما نسير مع سلسلة الفرضيات إلى آخر السلسلة، فلماذا يشك الناس في هذه المسألة؟

وفي الواقع أنا أحتاج إلى خالق لأنَّ وجودي ليس وجوداً ينطلق من حتمية ذاتية، فلو لم أوجد لما كانت هناك مشكلة، ولو وجدت لما كانت هناك مشكلة، لكن الله لو لم يُوجد لما وُجد الكون.

فالعقل لا بد أن يُميّز من خلال الفطرة السليمة، ومن خلال التجارب، لأن هناك عقل التجارب، وعقل الذات، وكلاهما ينطلقان من عند الله سبحانه وتعالى، لكن البعض لا يستسلم لفطرته، ولا يستسلم لدراسة موضوعية للمسألة، فنحن لا نريد أن نقول للعقل سلّم من دون أساس، بل نقول للعقل شكّك في كل شيء، لأنَّ الشك طريق العقل، علماً أنَّ الأسلوب القرآني مع الكفّار كان أسلوب الشك ﴿وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾[1]. ومعنى ذلك أنَّ الله يعلّم النبي (ص) أن يكون أسلوبه هو أن يقدم نفسه للطرف الآخر شاكاً وهو ﴿وَٱلَّذِي جَآءَ بِٱلصِّدۡقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ﴾[2]، لكنه أسلوب حوار يشمل شكاً آخر، فإذا انطلق شخصان يبحثان عن الحقيقة فسيلتقيان باليقين، وفي هذا المجال نحن نقول إنَّ هناك شكاً سلبياً وشكاً إيجابياً، والشك السلبي هو شك الإنسان الذي يريد أن يشك ولا يريد أن يتحرك، والشك الإيجابي هو الشك الباحث، وهو الشك المتأمل، ولا بد من أن يصل إلى نتيجة[3].

---

(1) سورة سبأ: الآية 24.

(2) سورة الزمر: الآية 33.

(3) أنظر: نشرة فكر وثقافة. موقع السيّد فضل الله على شبكة الإنترنت: http://arabic.bayynat.org.lb.

وأما على صعيد العلاقة بين العلم والدين، فقد حفلت أحاديث وندوات وكتب السيّد فضل الله بالكثير من البحوث والتحليلات والتعليقات والاستشهادت الدالة على أهمية موقع العِلم والعلماء، وعلى الدور المميز والحيوي الذي ينبغي أن يقوم به ويلتزمه العلماء في الإسلام، وعلى أفضلية العالم على الجاهل بدرجات كثيرة. والعِلم الذي يتحدث عنه السيّد فضل الله هنا لا يقتصر على الدين وإنما يتعداه إلى العِلم الطبيعي المادي الذي حقّقت البشرية من خلاله تطورات وقفزات نوعية هائلة في مسيرتها الحياتية. ويلاحظ السيّد هنا أنَّ المشكلة كانت تتحرك ـ على صعيد التاريخ الإسلامي في مواقف المسلمين أو مواقعهم ـ في خطين: مُشكلة عمل بدون علم، ومشكلة علم بدون عمل. فهناك الكثيرون في هذا التأريخ من تخشع لتقواهم ولإخلاصهم ولكنك تكتشف أنها تنوى تفتقد عُمق الوعي، أو إنّه إخلاص افتقد العلم والمعرفة، وهؤلاء كُثر في مجتمعنا الإسلامي. وقد عاش هذا المجتمع ولا يزال الكثير من مشاكل هؤلاء لأنهم قد يحصلون على الثقة الاجتماعيّة بين المسلمين من خلال عملهم فتفرض هذه الثقة على الواقع الإسلامي جَهْلهم.

وهناك الأشخاص الذين يملكون العلم كأرحب ما يكون العلم، وكنهم لا يملكون العمل ولا يملكون مسؤولية هذا العِلم ورساليته إلى المجتمع من خلال ما يفرضونه عليه بالثقة بهم من خلال عِلمهم، ولكنهم يُسيئون إلى مسيرته من خلال انحراف خط العِلم عندهم عن خط العمل.. ولعلّ الكلمة المشهورة عن أمير المؤمنين (ع) «**قصم ظهري إثنان جاهل متنسك وعالم متهتك**». تمثل واقع المسيرة الإسلاميّة كلّها.. وقد عالج رسول الله (ص) والأئمة من أهل البيت (ع) ذلك كلّه. ففي الخط الأول: وهو العمل بغير عِلم،

نقرأ في الحديث عن بعض أصحاب الإمام جعفر الصادق (ع) قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: «**العالم على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق لا تزيده سرعة السير إلا بعداً**». فعندما تبدأ خط السير فعليك أن تعرف الطريق الذي تسير فيه والهدف الذي تسعى إليه، لأنك عندما لا تعيش ثقافة المسيرة في بداياتها وخطوطها فقد يُخيّل إليك أنك تسير في الطريق الذي يصل بك إلى الهدف، وإذا بك تسير في الطريق الذي يصل بك إلى ما هو ضدّ الهدف. ولذلك فقد تكتشف وأنت في نهاية الطريق أنّك ابتعدت عن الطريق أكثر لأنك كُنت أقرب إليه في البدايات، ولكن عندما انطلقت من تلك البدايات في خط الانحراف فإنك ابتعدت عن الطريق كثيراً، ولو وقفت لاستطعت أن تهتدي أكثر.

ويُورد السيّد فضل الله حديثاً آخر عن بعض أصحاب الإمام الصادق (ع) وهو حسين الصيقل ليدعم نظرته للعلاقة العمليّة بين العِلم والعمل، قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول «**لا يقبل الله عملا إلا بمعرفة**». فالله تعالى يُريد منا أن نعرف قبل أن نعمل، لأنَّ العمل ليس مطلوباً في ذاتيات العامل فيما ينطلق به، **ولكن العمل المطلوب هو الذي يجسّد الفكرة.. فالمطلوب** ـ كما يؤكد السيّد فضل الله في شرحه للنص السابق ـ هو أن تتحرك الرسالة في الواقع، فإذا كُنت تجهل الرسالة فإنَّ معنى ذلك أن ما يتحرك في الواقع باسم الرسالة ليس هو الرسالة.

## ❑ ماهية العقل والتفكير العقلي العلمي:

حاول العلماء والفلاسفة والمفكرون أن ينطلقوا، في فهم حقيقة وماهية العقل، من خلال المعنيين المادي والروحي، فيما يمتاز كل منهما بخصائص استند عليها علماء الفريقين في وعيهم لحقيقة العقل

وماهية الإدراكات الحسية والمعنوية التي تلتقي وتجتمع مع بعضها لتؤسس عمليّة التفكير والاختزان على قواعد مُعينة خاصة بهذا الطرف أو ذاك، لتخرج ـ نتيجة المحاكاة ـ على هيئة صيغة قانونية، أو جملة مفيدة، أو نتاج إنسانيّ إبداعي معين.

وقد انقسم الفلاسفة الغربيون في هذا المجال إلى فئتين، **إحداهما كانت تعتقد بأصالة العقل في المستوى الروحي**، وامتلاكه القدرة على فهم وإدراك وتحليل مجموعة مفاهيم الكون والوجود ذاتياً من دون الحاجة للمرور بقنوات ومفاهيم التفكير الحسي المادي. ويأتي على رأس هؤلاء كل من ديكارت وكانت. **أما الفئة الثانية فكانت تعتقد بأنَّ الإنسان خُلق وليس في ذهنه شيء يذكر، بل إنَّ صفحة ذهنه بيضاء لم تخط فيها كلمة واحدة.** فالإدراك العقلي ـ وفقاً لهؤلاء ـ مادي بالذات. وقد قال بذلك جون لوك الفيلسوف الإنكليزي المعروف الذي قسّم المعرفة إلى وجدانية وتأملية، ومعرفة ناشئة من وقوع الحس على المعنى المعلوم.

وقد عالج، بعد ذلك، بعض الباحثين والمفكرين هذه المسألة من خلال البحوث والدراسات العلمية التجريبية التي أُريد لها أن تصبغ الإدراك العقلي بالصبغة المادية البحتة من حيث المستويات الخاصة في الأحداث الفيزيائية والكيميائية والفيزيولوجية.

ولكن يُلاحظ على تلك المستويات التي ادّعت الأخذ بتصورات ومفردات الجانب التجريبي ما يأتي:

**أولاً: إنَّ معالجة مسألة الإدراك العقلي، في جوهره الفلسفي، ليست من شأن العلوم المادية.** لأنَّ العلم ينحصر أداؤه ونشاطه العملي في نقطة مركزية واحدة معينة، وهي أنه يبحث ـ من خلال أساليبه التجريبية ووسائله العلمية ـ في ماهية الأشياء كما هي في الواقع. لذلك لا يُمكن أن نثبت أحداث الأجهزة المتعلقة بماهية

التفكير والإدراك وظواهرها بالاستناد على ما تقدمه تلك العلوم من وسائل وأدوات وقوانين، على أساس أنها هي نفسها الإدراكات التي نحسها من تجاربنا في الواقع العام.. وأنَّ الحقيقة التي لا يرقى إليها شك ولا جدال هنا هي أنَّ **هذه الأحداث والعمليات الفيزيائية والكيميائية والفيزيولوجية ذات صلة بالإدراك وبالحياة السيكولوجية للإنسان**، فهي تلعب دوراً فعالاً في هذا المضمار. بمعنى أنَّ **العلم** ـ كما يُؤكد الشهيد الصدر ـ **لا يُثبت مادية الإدراكات العقلية على أساس أنَّ هناك فرقاً واضحاً يظهر بين كون الإدراك شيئاً تسبقه أو تُقارنه عمليات تمهيدية في مستويات مادية، وبين كون الإدراك بالذات ظاهرة مادية بحتة، أو نتاجاً للمادة في درجة خاصة من النمو والتطور والحركة.**

**ثانياً: يُوجد هناك عدد أو مجموعة من المفاهيم والقضايا العقلية** لا تستند عملياً على الحس والمادة لإثبات مصداقيتها وحقيقتها الخارجيّة من قبيل: **العلة والمعلول، الجوهر والعرض، الإمكان والوجوب، الوحدة والكثرة، الوجود والعدم**، وما إلى ذلك من تصورات تصديقية ومفاهيم فلسفيّة أخرى، الأمر الذي يجعل النظريّة الحسيّة تخفق إخفاقاً ذريعاً في إرجاع جميع قضايا الإدراك الذهني البشريّ ومفاهيمه إلى المادة، لأنّ تلك المفاهيم هي ـ في الأساس ـ مفاهيم انتزاعية أولية وثانوية، ينتزعها العقل الإنسانيّ من خلال ملاحظته لحركة الواقع الكوني والإنساني، وعلى ضوء المعاني المحسوسة أيضاً.

**ثالثاً: إنَّ هذه العبارة أو القاعدة نفسها التي يقول بها الحسيُّون الماديون «العقل مادي بالذات، وهو مادة في إدراكه ووعيه للوقائع كافة»، هل هي معرفة أزلية (أو أولية) حصل عليها الإنسان من دون الرجوع إلى تجربة سابقة أو أنها ليست معرفة فطرية (غير ضرورية)**

**بل هي تجريبية؟!..** فإذا كانت معرفة أولية سابقة على التجربة فقد سقط المذهب التجريبي برُمته، وبطلت مزاعمه جميعها. وبالتالي ثبت وجود معلومات وأفكار فطرية أولية وإدراكات غير مادية في مستوى معنوية العقل وروحانيته. أما إذا كانت هذه المعرفة تحتاج أساساً إلى تجربة كي تقرر صحتها ومصداقيتها (الحقيقية)، فمعنى ذلك أننا لا نُدرك في بداية الأمر أنَّ التجربة مقياس منطقي، مضمون الصِّدق، فكيف يُمكن البرهنة ـ على صحته واعتباره مقياساً ـ بتجربة، ما دامت (هذه التجربة) غير مضمونة الصدق بعد؟!.

بمعنى آخر أنَّ التجربة لا تُؤكد قيمة ومصداقية نفسها، فكيف بغيرها. وبناءً على ذلك ستحتاج كل تجربة إلى تجربة أخرى وهكذا دواليك، حيث سنصل إلى التسلسل، والتسلسل باطل ومحال عقلاً..!! يضاف إلى ذلك أنَّ المذهب التجريبي عاجز ـ في مستوى إيضاحه للإدراك العقلي المادي عن إثبات حقيقة المادة بالذات. لأنَّ العلماء لم يصلوا حتى الآن، في جميع مستويات بحوثهم ونتاجاتهم العلمية التقنية (بتنوعاتها الهائلة) إلى الدرجة التي تؤهلهم لمعرفة حقيقة المادة والكشف عنها بالذات لا بالعرض. بل كل ما استطاعوا معرفته أساساً هو وجود مجموعة من الظواهر العرضية المختصة بحركة المادة في بُعديها الذري والمجرّاتي ـ إذا صح التعبير ـ الخلوي والكوني. ولذلك فالحقائق الميتافيزيقية، وقولنا إنَّ العقل جوهر روحاني في مستوى مادي، ليس هو وحده المحتاج والمفتقر إلى الإثبات، بل فهم وإدراك حقيقة وكُنه المادة هو نفسه بحاجة إلى إثبات وبُرهان عملي ذاتي.

**رابعاً: في الواقع هناك جانبان يرتبطان بمادية الإدراك العقلي أو روحانيته. وهما الجانب العلمي والجانب الفلسفي.** والملكات العقلية الإنسانيّة تتصل عملياً بكلا الجانبين. أما الجانب الفلسفي فإنّه يتجلّى

في نظريّة المَلكات والإدراكات التي تقسم العقل الإنسانيّ إلى قوى إدراكية، وملكات ذاتيّة عديدة، من نشاط العقل والذهن وفعاليتهما، كالانتباه والذاكرة والتفكير والإرادة والصبر والعزيمة وغيرها. **فهذه الفكرة تدخل في النطاق الفلسفي لعلم النفس، وليست فكرة علمية بالمعنى التجريبي للعلم.** لأنَّ التجربة ـ سواء كانت ذاتيّة كالاستبطان، أم موضوعية كالملاحظة العلمية لسلوك «الغير» الخارجيّ ـ غير مؤهلة، علمياً، للكشف عن تعدد الملكات أو وحدتها. فإنَّ كثرة القوى العقلية أو وحدتها، لا تقعان في ضوء التجربة مهما كان لونها. أما الجانب العِلمي من مسألة الملكات فيعني نظريّة التدريب الشكلي في التربية التي تنص على أنَّ الملكات العقلية يمكن تنميتها وتطويرها جميعها، وبلا استثناء، بالتدريب والممارسة التطبيقية في مادة واحدة، وفي نوع واحد من الحقائق. وقد أقرَّ هذه النظريّة عدد من علماء النفس التربويين المؤمنين بنظرية المَلكات، التي كانت تسيطر على التفكير السيكولوجي إلى القرن التاسع عشر، افتراضاً منهم أنَّ المَلكة إذا كانت قوية أو ضعيفة عند الشخص، كانت قوية أو ضعيفة في كل شيء. ومن الواضح أن هذه النظريّة داخلة في النطاق التجريبي لعلم النفس.

**خامساً: استحالة انطباع الكبير في الصغير.** بمعنى أنَّ الخصائص الهندسية للصورة المُدركة التي تُعد ركيزة الإدراك العقلي ـ وعلى أساس ظاهرة الثبات في الإدراك البصري للصور التي تنعكس في أذهاننا ـ ليست هي نفسها كما هي في الخارج، إذا أخذنا بعين الاعتبار ما توصل إليه العِلم الحديث من أنَّ الأشعة الضوئية تنطلق من المرئيات إلى العين، ثم تنعكس منها على الشبكية.

من هنا نجد أنَّ إدراك العقل لمادية الأشياء، كما هي، أمر مُستبعد هنا. لأنَّ هذه الأشياء ـ ومعها جميع الصور المُدركة ـ لها

صفات وخصائص هندسية معينة من الطول، والعرض، والعُمق. ولذلك يستحيل أن تنطبع (تلك الصور) في فكرنا وذهننا كما هي في حقيقة الأمر.. كأن يُدرك عقلك مثلاً طائرة أو سيارة أو حديقة، بوصفها نتاجاً مادياً قائماً في عضو الإدراك في الجهاز العصبي، وهو أمر غير وارد بالمطلق. لأنَّ العقل ـ مع إدراكه لحقيقة الأشياء كما هي ـ **سيظل يُصدر أسئلته الفلسفيّة** العميقة حول ماهية هذه الصورة العقلية التي كونها الإحساس البصري مع أحاسيس وحركات أخرى، **أين توجد؟!** هل هي قائمة في عُضو مادي، أو في صورة ميتافيزيقية مجردة عن المادة. ثم إنَّ خلايا الإنسان تتجدد بالكامل، كما ذكر العلماء، كل حوالي عشر سنوات. لذلك من أين لنا أن نؤمن بأنَّ صورة تمتد كيلومترات عديدة يمكن أن تنطبع على صفحة وريقية صغيرة جداً؟!.

ويجب ألا ننسى هنا أنَّ الصورة العقلية ـ ومجمل الإدراكات المتعلقة بها ـ تميل إلى الثبات، ولا تتغير طبقاً لتغيرات الصورة المنعكسة عن الجهاز العصبي.. فمثلاً إذا جئنا بقلم كتابة، ووضعناه على بعد متر واحد منا، انعكست عنه صورة ضوئية خاصة، لها أبعاد مُحددة معروفة. وإذا ضاعفنا المسافة التي تفصلنا عنه ونظرنا إليه من على بُعد مترين، فإنَّ الصورة التي يعكسها سوف تقل إلى نصف ما كانت عليه في حالتها الأولى، مع إدراكنا لعدم تغير حجم القلم. أي أن الصورة العقلية للقلم، التي نُبصرها أمامنا، تبقى ثابتة بالرغم من تغير الصورة المادية المنعكسة. وهذا يبرهن بوضوح على أن العقل (أو الإدراك) ليس مادياً، وأنَّ الصورة المُدركة ميتافيزيقية كما يُوضح الشهيد الصدر.

وهكذا نجد أنَّ العقل، ومُجمل إدراكاته المختلفة، ليسا ماديين

بالذات أو قائمين بالمادة، بل إنَّ **الحياة العقلية** ـ بما تتضمنه من صور وأفكار وإدراكات وأحداث ومؤثرات ـ **تتكامل في الحياة من خلال ممارسة حركة الفكر والواقع، على صعيد الإنسانيّة المُفكرة. وليست هذه الإنسانيّة المفكرة شيئاً من المادة كالدماغ أو المخ فحسب، بل هي درجة من الوجود مجردة عن المادة، يصلها الكائن الحي في تطوره وتكامله، فالمدرك والمفكر هنا هو هذه الإنسانيّة اللامادية** (الروحية)، وإن كان **العضو المادي يهيىء لها شروط الإدراك، للصلة الوثيقة بين الجانبين الروحي والمادي في الانسان**[1].

نخلص مما تقدم إلى أنَّ **العقل عبارة عن جوهر روحاني يُميز الإنسان عن طريقه بين الخير ومفرداته من جهة، وبين الشر ومفرداته من جهة ثانية. أو هو ملكة روحية فقط بمستوى مادي تركيزي مُتقدم، تمثل أداة معرفية أساسيّة يُمكن أن يصل الإنسان عن طريقها إلى نيل مطالب وغايات تعجز إدراكاته المادية الحسية عن الوصول إليها.** إنه قدرة وطاقة ذهنية فائقة النوعية، منحها اللّه تعالى للإنسان، يُمكنه بها ومن خلالها أن يميز ويوازن ويحكم ويدرك الأشياء وسائر المخلوقات والموجودات.. الأمر الذي يوجب على الإنسانيّة كلها أن تتحرك بكل نشاط وفاعلية على ضوء تكريم اللّه تعالى لها بميزة العقل ونعمة التفكير من أجل تحقيق هدفية الوجود الإنسانيّ الممكن على طريق التكامل والتوازن الروحي والمادي[2].

---

(1) أنظر: **فلسفتنا**، للشهيد السعيد السيّد محمد باقر الصدر، مجمع الشهيد الصّدر، إيران، ط ـ 1989م

(2) أنظر دراستنا: «**العقل في الإسلام، ماهية الإدراك العقلي وعملياته الفكرية والسلوكية**»، مجلة الثقافة الإسلاميّة، العدد: 55، 1993م.

## ❐ منهجية السيّد فضل الله في تحليل ودراسة العقل والتفكير العقلي:

على ضوء ما تقدم، يُمكننا أن نحدد هنا بعض المعالم الفكرية للمنهجية التي يعتمدها السيّد فضل الله في موقفه العملي من مسألة العقل والعِلم والعلاقة بينهما وبين المسألة الدينية..

أ ـ العقل هو معيار وحُجة ورسول باطني داخلي. وهو جوهر روحاني وهبة من الله تعالى للإنسان.

ب ـ العقل مصدر أساسي من مصادر التشريع الإسلامي، وما يحكم به العقل يحكم به الشرع، والعكس صحيح.

ت ـ العقل أساس تطور الإنسان والمجتمعات والحضارات والأمم.

ث ـ تغذية العقل وتنميته لا تتم إلا من خلال التأمل والتفكير والتدرب واكتساب الخبرات العمليّة الميدانية في كافة المواقع الحياتية على المستوى الشخصي أو الاجتماعي.

ج ـ العقل المُؤهل والمدرب هو القادر على تأويل النص الدينيّ المتشابه بعد عرضه على مُحكم الكتاب.

ح ـ العقل قادر على التمييز والتفريق بين الحسن والقبيح، بين الحق والخير إذا ما ترك على فطرته وسليقته الأولى. أي إنَّ للأفعال حُسناً أو قُبحاً ذاتياً وقبل ورود الشرع، وأنّ بإمكان العقل أن يدرك ذلك، فالعدل ـ مثلاً ـ حسن في ذاته، والظلم قبيح في ذاته، وبمقدور العقل أن يدرك حُسن ذاك وقُبح هذا.

خ ـ الإدراك العقلي يُمكنه القيام بأعمال التجزئة والتحليل والاستنتاج والحكم ومعرفة المفاهيم الكلية والإبداعية

العامة لفهم معايير البناء والتكامل، وإدراك الحقائق والقوانين الخاصة والعامة.

د - العلاقة بين النص والعقل علاقة تكاملية منتجة وفاعلة وليست علاقة تنافرية متضادة. صحيح أنَّ هناك فارقاً (ذاتياً) في جوهر الممارسة العمليّة تنتج نوعاً من التمايز المنهجي بين مرجعية العقل ومرجعية النص، ولكن هذا الحد الفاصل أو الفارق التطبيقي العملي لا ينعكس سلباً على دور كل منهما، بل يجعل منه تمايزاً إيجابياً منتجاً كما ذكرنا..

والسيد فضل الله يُشير على الدوام إلى الأهمية الكبرى لتلك العلاقة التفاعلية التكاملية بين النص والعقل من خلال هذا الحديث - الذي يُركز سماحته عليه ويكرره باستمرار في معظم أحاديثه وندواته نظراً لأهميته في حياتنا - المروي عن الإمام الكاظم (ع): «**إنَّ لله على الناس حُجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة (ع)، وأمّا الباطنة فالعقول..**»[1] أجل إنّ هذا التمايز لا يصل إلى مستوى القطيعة أو التضاد والتناقض المنطقي بين المنهجين، بل إنَّ افتراض هذا التنافر أو التضاد بين المنهجين كما يبدو من بعض المثقفين ليس بَريئاً ولا هو مجرد اشتباه، بل هو متعمد يهدف إلى الإيحاء بأنَّ اتباع النص الدينيّ هو عمل غير عقلائي ولا يملك مشروعية في نظر العقل، ووجه الخلل أو المغالطة في افتراض التضاد بين المنهجين المشار إليهما كأنما هما خطان متوازيان لا يلتقيان، واضح لا يكاد يخفى، فإنَّ العقلَ هو الذي يقود للإيمان بالوحي، وهو الذي أرسى أساس حُجية النص، فكيف ينافيه أو يضاده؟! وهل ينافي أو ينفي الشيء ذاته؟!..

(1) الكافي، ج 1، ص 16.

وفي المقابل فإنَّ الوحي يلعب دوراً مهماً في مؤازرة العقل وترشيده وإعادته إلى صفائه الفطري عندما تعلوه التراكمات وتغزوه المؤثرات، فتشوش رُؤيته وتعرقل فاعليته وتمنعه من بلوغ غاياته في اكتشاف الحقائق، وقد كان أمير المؤمنين علي (ع) واضحاً عندما أكّد على أنَّ واحدة من مهام الأنبياء والرسل أنهم ينفضون الغبار ويُزيلون الركام عن العقل، قال (ع) في أول خطبة من خطب نهج البلاغة وهو بصدد بيان مهام الأنبياء ووظائفهم: «ويُثيروا لهم ـ أي للناس ـ دفائن العقول»، وقد نبهت العديد من الروايات إلى ضرورة التفريق بين العقل والشيطنة وعدم الخلط بينهما، في إشارة واضحة إلى إمكانية انحراف العقل أو تشابه الأمور بين مُقتضيات العقل والوساوس الشيطانية، ففي الحديث عن الإمام الصادق (ع) وقد سُئل عن العقل؟ قال: «ما عُبد به الرحمن واكتسب به الجنان». وهنا سأله الرواي عمّا كان لدى معاوية وهو المعروف بدهائه، فقال (ع): «**تلك النكراء، تلك الشيطنة وهي شبيهة بالعقل وليست بالعقل**»[1].

إنّنا نلاحظ على منهجية السيّد فضل الله في تناوله لقضايا الحياة المعاصرة على تنوعها واختلافها وتناقضاتها وتعدد مشاربها واختلاف انتماءات أصحابها، أنَّ السيّد يرتكز على العقل المتفاعل (بالدعم والتكامل والمؤازرة) مع النص. فتراه مستخدماً لسلطة العقل على النص لتفسيره وشرح مضامينه والنفاذ العميق إلى جوهره وحقيقته. والمهمة الأخطر والأهم للعقل ـ وللتفكير العقلي الذي يُمارسه السيّد فضل الله في تفسيره للنص ووعيه لقضايا الحياة استناداً للنص المفسر عقلياً ـ أنه يشكّل مصفاة للنص ومعياراً في قبوله أو رفضه إن لم

(1) أنظر: **العقل والنص، علاقة تكامل لا تقابل**، موقع الإنترنت الخاص بالسيد فضل الله.

يكن النص ذا مُستند قطعي، أو تأويله إن كان كذلك، والوجه في هذه المرجعية المعيارية أنَّ العقل عندما تتوفر شروط فعاليته بأن يكون قطعياً وبعيداً عن الهوى والمؤثرات فإنه يعتبر وحياً داخلياً ـ كما جاء في حديث الرسول الكريم «**العقل حجة باطنة**» ـ أي: رسول من الداخل ـ . مما يجعل من العقل أساس حجية النص والوحي، ولا يُمكن بناء أو تشكيل معرفة دينيّة إلا على أساس العقل. وأما الوحي (حامل النص) فإنَّ دوره أن يكون موجهاً ومرشداً للعقل لأنَّ هناك كثيراً من المعارف الدينيّة الاعتقادية التي لا عمل للعقل فيها ولا دور له أساسياً، كما هو الحال في الحقائق الغيبية المرتبطة بعالم الآخرة التي يقف العقل إزاءها موقف المُحايد لا ينفي ولا يثبت، تاركاً المجال أمام النص ليخوض في غمرات هذا الميدان.. وبالمجمل العام يُمكن أن نقول بأنَّ النص كما هو في حاجة إلى العقل في تأكيد مرجعيته وإثبات حُجيته وفي تقييم نتائجه الاجتهادية، فإنَّ العقل بدوره يحتاج إلى النص في تحسين ظروف عمله وترشيده وإزالة العوائق من أمامه[1]

وإذا ما عُدنا قليلاً إلى بدايات نشوء علم الكلام والفلسفة في الإسلام، فإنّنا سنجد أنَّ اعتماد كثير من علماء الإسلام وفلاسفته على العقل والإدراكات العقلية هو الذي أدّى إلى تشكيل وصياغة أولى المعارف الكلامية التي كان لها دور كبير في إثبات مُجمل العقائد المتعلقة بالإسلام، وذلك بالاستناد إلى البرهان العقلي كما قلنا، كما هي الحال بالنسبة لإثبات الصانع «**واجب الوجود**». أو في مسائل عقدية أخرى من قبيل «**وجوب النظر والمعرفة**» أو «**وجوب إطاعة المولى**» ..**فإنَّ هذه القضايا تعتمد على حُكم العقل ولا دور**

(1) أنظر: **العقل والنص، علاقة تكامل لا تقابل**، مصدر سابق.

**للشرع فيها وإلّا لزم التسلسل**، وأمّا سائر العقائد **(كالاعتقاد بالمعاد أو الإمامة أو العصمة أو غيرها من أصول العقائد أو فروعها)** فإنّها لا تستغني في إثباتها عن العقل، وإن أمكن إثباتها عن طريق الوحي أيضاً.

وبالنتيجة نُلاحظ أنَّ **السيّد فضل الله يحتفظ للعقل بمكانة خاصة ودور مفصلي ومرجعي مهم في تشكيل وصياغة مفاهيم وتصورات المعرفة الدينية**، على الرغم من وجود حالة من الرفض الذاتي لدى الكثير من الفرق الإسلاميّة لأي دور عقلي في الميدان التشريعي والاعتقادي، مما ساهم في تعزيز ودعم الاتجاهات الظاهرية اللاعقلية في التاريخ الإسلامي التي تجمدت عند النص (قرآناً وسنة) من دون أن تُعطي للعقل حقه في التحليل والفهم والوعي، وقد أوقع هذا النزوع اللاعقلي تلك الفرق في شِرك القول بالتجسيم أو التشبيه. ولا مجال هنا للتوسع في الحديث عن ذلك.

## ❑ العلاقة بين العلم والأخلاق في ضوء موقف السيّد فضل الله منهما:

ينطلق السيّد فضل الله في إدراكه للعلاقة القائمة بين الأخلاق والأحكام القيمية الأخلاقيّة العليا في الحياة من جهة وبين العلم والأحكام العِلمية والعقلية والمعرفية من جهة أخرى، من قاعدة أساسيّة هي: إنَّ الإنسان موجود أخلاقي، وهذه قاعدة مطلقة، **وأن القيّم الأولية والأساسية الأخلاقيّة كالعدل والحرية والسعادة والتكامل هي قيّم مطلقة. وهذا الكائن الأخلاقي يستمد وجوده وقيمه الأخلاقيّة وأحكامه الأخلاقيّة العمليّة** ـ في المبدأ والأصل ـ من الإيمان بالله تعالى، باعتباره واجب الوجود ومصدر الواجبات، وأنَّ طاعة أي أمر أخلاقي تستمد مشروعيتها من استلهام وطاعة الواجبات الإلهية.

وبالنظر إلى ذلك فإنَّ الأخلاق والأوامر والقيّم الأخلاقيّة لا يُمكن أن تُبنى على قاعدة المصالح والمفاسد[1]، لأنَّ المقاييس والأحكام الأخلاقيّة تُحدد لنا ما هو أخلاقي وما هو غير أخلاقي بغض النظر عما يمكن لنا أن نشاهده ونكتشفه من منافع ومغانم وخسارات ومخاطر في الأفعال. وبالتالي فالأحكام العلمية ليست مرتبطة بالأخلاق، من زاوية أنَّ العِلم والمعرفة العلمية لا تُنتج مقياساً أخلاقياً، حيث أنَّ التطور التقني لا يُحدد لنا مقياس العدالة وأسس المساواة وغيرها من القيّم الأخلاقية.. إنَّ الأخلاق وما ينبغي فعله ليست خاضعة لمتطلبات التكوين والغريزة. باعتبارها مجموعة أوامر قيمية عليا محمودة في ذاتها لكونها تستمد قوتها وأحقيتها وحقّانيتها من الإلزام الإلهي. وأما مسألة تطبيق القواعد الأخلاقيّة على مصاديقها الحقيقيّة فهي ليست شأناً من شؤون العقل العملي (التطبيقي)، وإنّما هي نشاط عقلي نظري، ولا يُمكن لأحد أن يدّعي أنَّ تطبيق الكبرى الأخلاقيّة على مصداقها يُفضي إلى علاقة استنتاجية بين الأخلاق والعلم.

من هُنا أكد المتكلمون والعرفاء على أنَّ مجرد الإيمان بأنَّ الله موجود وإرادته عين ذاته وأمره عين وجوده لا يسوّغ طاعة أوامره وامتثال نداء واجباته. وحتى الإيمان بكونه معشوقاً ومطلوباً بالذات،

---

(1) نذكر هنا أنَّ المصالح والمفاسد ـ كما صورها بعض الفلاسفة ـ مُدركات بُعدية تتحدد وفق مقاييس الضرر والنفع، وهي مقولات من عالم آخر غير عالم القيّم الأخلاقية. أما في واقع الفكر الإسلامي فلا يمكن لتلك المبادئ والأحكام العقلية العمليّة أن ترتبط بالمصلحة والمفسدة. فالفعل يكون أخلاقياً (أي يتّصف بالصفة الأخلاقيّة المحمودة) ليس لمدى استجابته لمنطق النفع والضرر، وحسابات الربح والخسارة، وإنما لمدى تطابقه وتماثله مع الأمر أو القيمة الأخلاقيّة ذاتها.

فهذا الإيمان بطبيعته لاحق ومُؤسس على حكمة عمليّة وعقل عملي مُدرك للواجبات الأخلاقية. نعم فرحلة العشاق والعرفان الحق لا يتأسس بالطفرة والبداهة، إنّما هي رحلة مؤسسة لاحقة للعقل العملي وتهذيب السلوك والممارسة القائمة على طاعة الواجبات الأخلاقية. إنَّ ما يُبرر عشق الله هو حكمة عمليّة يتحلّى بها العاشق ويجدها أكمل وأعلى في ذات المعشوق[1].

## 2 ـ منهجية السيّد فضل الله في دراسة التاريخ الإسلامي:

لا شك في أنَّ تاريخ أيَّ أمة من الأمم أو أي شعب من شعوب الأرض يُشكل ذاكرةً توثيقية حية في الراهن والمستقبل لمجمل نشاطاتها وفعالياتها وأدوارها ومختلف مراحل نموها وتصاعدها الحضاري الطويل، كما وأنَّ له ـ أي للتاريخ ـ دوراً حيوياً في نموها وتطورها في الحاضر والمستقبل، لأنّه يوجد في التاريخ الكثير من الأحداث والذكريات والتجارب الحقيقيّة الحية يُمكن أن تُجنب أية أمة أو مجتمع كثيراً من المزالق والمخاطر والأخطاء، **بما يقدّمه لها ذلك التاريخ** ـ الموثق والمضبوط بموازين العقل والمنطق والموضوعية والأمانة التاريخية ـ **من تجاربها الماضية في مراحل نموها الأولى**، وما تحمله ـ تلك التجارب ـ من دروس عمليّة كثيرة، تستطيع بها أن تضع يديها ـ بوعي ـ على مواطن الضعف ومواطن القوة في شخصيتها التي عاشتها في تلك الأدوار والمواقع الماضية. وهناك يكون الطريق أكثر إشراقاً، وأرحب آفاقاً مما لو انطلقت فيه على غير هدى التاريخ.

---

(1) أنظر: محاضرة للسيد عمار أبو رغيف حول الموضوع ذاته، في موقع السيّد فضل الله على الإنترنت.

**وإذا كان من الطبيعي جداً أن تهتم كل أُمة من الأمم بتاريخها وحضارتها الماضية**، وتُنشيء لها المتاحف التاريخية الضخمة لتعرض فيها أهم مكتشفاتها وكنوزها الأثرية، وتهتم بالبحث والتنقيب الأثري في بواطن أرضها، وترصد لهذه الأعمال الميزانيات الضخمة، وتُرسل البعثات للدراسة والبحث للنهوض بهذا القطاع، وتعمل على استثماره في حركتها السياحية بما يعود بالفائدة على مستقبل شعوبها، **فإنَّ الأولى الاهتمام بتحليل ودراسة ونقد تاريخنا الراهن، غير البعيد زمنياً عنا، حيث لا تزال مُعطياته وأحداثه ومفاعيله ومختلف مواقعه تؤثر علينا** (إيجاباً أم سلباً)، وتُرهن وجودنا الروحي والمفاهيمي للكثير من الأخطاء والانحرافات الفكرية والعمليّة الناجمة عن القراءات المنحرفة والمتحيزة لأحداث وقضايا ورموز تاريخنا الإسلامي.. بحيث تحول هذا التاريخ ـ تحت وطأة سيطرة تلك القراءات الخاطئة والانحرافات والتحريفات الفادحة ـ إلى ما يشبه الوثن الفكري المقدس غير القابل للتحليل والدرس والنقد.

ولا نُغالي كثيراً إذا ما قُلنا هنا بأنَّ العلامة السيّد فضل الله هو من العلماء المسلمين القلائل الذين اشتغلوا على قضيّة النقد التاريخي من موقع دراستهم للتاريخ بالعقل والوعي والقراءة الناقدة التحليلية، ولم يُؤخذوا بما يقدم هنا وهناك من تلاوين زاهية لأحداث التاريخ المشبعة بالخرافات والتخيلات والأوهام والتزوير والتزييف الروحي والمفاهيمي التي تعتبر عند الكثيرين غَيْرهُ مقدسة ومُغلقة على العقل والفهم.

كما أنَّ لسماحته دوراً مهماً ومؤثراً واضحاً في تأثيره العملي المباشر على مستوى إعادة تحليل ودرس ونقد كثير من مُعطيات وأفكار ومواقع تاريخنا الإسلامي، فهو ينظر إلى هذا التاريخ لا كمقدس واجب الاتباع بالمطلق، ولا كصنم مطلوب منا أن نتعبد في

محرابه ليلاً ونهاراً، ولا كنصٍّ مُغلق غير قابل للتحليل والتأمل وأخذ العبر والدروس، ولكنه يعتبر التاريخ مجموعة أفكار وأحداث ورموز فيها المُصيب وفيها المُخطئ، فيها الغث وفيها السمين، فيها الميت، وفيها الحي الدائم الحضور بفكره ومنهجه وملاقاته لفطرة الإنسان الساعية والمنطلقة دوماً وأبداً باتجاه الحق والعدل والحرية.. ولذلك فهو يدعو - في منهجيته التاريخية - إلى اعتبار أنَّ أمتنا الإسلاميّة التي انطلق مجدها من خلال العنوان الدينيّ الإسلامي، إلى جانب العوامل الأخرى، كانت لها أدوارها الحيوية الرسالية ومكتسباتها ومواقعها المتميزة السابقة التي لن تعود أبداً، ولكننا نحن - أبناء هذا العصر - علينا أن ندرس تلك المواقع والمراحل التاريخية من تاريخ أمتنا من خلال وجودنا الإسلامي، كأمّة إسلاميّة واعية أنشأت حضارةً عظيمةً، يمكن اعتبارها - بمعنى من المعاني - أمّ الحضارات الحديثة.. أي يُريد السيّد أن يقرأ التاريخ على هديٍ من وعيٍ وعُمق ومعرفة في هذه المرحلة التي نحاول فيها العودة إلى الشّوط من جديد - بعد أن غبنا عنه مدة طويلة - لنحمل مشعل الكرامة والعدالة الإنسانيّة في رسالة السّماء إلى الأرض.

وهذه المحاولة التي يدعو إليها السيّد فضل الله ليست مجرّد ترفٍ ذهني، ودراسة مجردة، وإنما هي ضرورة حتمية، وواجب حيوي لمرحلتنا الحاضرة.. إنّها من أبرز الواجبات المُلقاة على عاتق المفكرين والنخب الواعية وكل المسؤولين عن قضيّة الإسلام، بالنظر إلى أنّ ذلك التاريخ قد سجّل للمعركة التي خاضها الإسلام ضد خصومه وأعدائه، وقد عَلق به، ما عَلق بكثير من مفاهيم وأحداث وأفكار الإسلام، من شوائب وألوان دخيلة بسبب ما حلَّ بالمسلمين من ارتباك واضطراب؛ ولذلك فقد وصل إلينا وهو يجر خطواته في وهنٍ وضعف، حاملاً أثقال الفترة المظلمة، والعهود السّود.

ضمن هذا الإطار، وبالاستناد إلى ما تقدم، ومن أجل فهم ووعي أكثر عمقاً ونفعاً لتاريخنا الإسلامي، يُقدم السيّد فضل الله ـ في ضوء منهجيته التاريخية، وموقفه من التاريخ، ووعيه له ـ مجموعة ملاحظات أساسيّة في سبيل الوصول إلى أفضل الطرق لدراسة تاريخنا الإسلامي بروحٍ علميةٍ عميقة نقرأ من خلالها تاريخنا من جديد قراءةً واعيةً، تحاول أن تدرسه وتفلسفه وتتعرّف على جذوره الأصلية، ومُعطياته الخصبة، على ضوء من هدى الإسلام وأسلوبه.. ويُمكن إيجاز تلك الملاحظات في ما يلي:

1 ـ يعتبر العلامة السيّد فضل الله أنَّ التاريخ ليس مُجرد تسجيل حرفي لقضية من قضايا الماضي، بل أصبح أداةً فاعلةً تُسهم في عمليّة صنع الحاضر، والتأثير الإيجابي المثمر في استحقاقات المستقبل، بطبيعة ارتباطه بها وارتباطها به، تماماً كارتباط الشجرة بجذورها وعروقها الضاربة في أعماق الأرض.

2 ـ ينبغي على كل باحث ومُفكر وقارئ ودارس لحركة التاريخ العربي والإسلامي ـ وقبل كلِّ شيء ـ أن يتخلّى عن الهالة القدسيّة ـ باستثناء ما ثبت من سيرة الرسول (ص) والمعصومين (ع) ـ التي يحاول الكثيرون أن يحيطوا بها هذا التاريخ بكل ما فيه من انحرافات وأخطاء، لأننا لن نحصل على فائدة من دراستنا له بدون ذلك، بل القضيّة تكون عكسية، لأنَّ هذا الأسلوب يُؤدي إلى تقديس الأخطاء، وفي هذا ما فيه من الانحراف عن الغاية التي نسعى إليها، والهدف الذي نهدف إليه. فتاريخنا ـ ككلِّ تاريخ ـ كان حصيلة أدوارٍ مختلفة من حياة الأمة بين ارتفاع وانخفاض، فهو الصورة التي تنعكس عليها الحياة بما فيها من ارتباكات، فإذا أردنا أن

نفهمه على أساس واقعي، فيجب علينا تعريته عن كل لون من ألوان الخيال والدعاية والزّهو، وملاحظته كمادةٍ خام لدراسة عمليّة واقعية عميقة.

3 ـ يعتقد السيّد أنَّ كثيراً من القضايا والملابسات، التي حدثت في الصدر الأول في الإسلام والانقسامات التي ابتلي بها المسلمون، أثّرت على سير هذا التاريخ في عصر الرسالة، لأنَّ تلك القضايا خلقت عندنا كثيراً من المؤرّخين المرتبطين والمرتزقة، الذين كانوا يعيشون على موائد الملوك والسلاطين، ليخلقوا لهم المآثر والفضائل والأحاديث التمجيدية المزيفة، ويصوّروها بصورة جذابة تُلفت الأنظار في أيِّ موضوع شاؤوا وأرادوا، حسب الحاجة السياسيّة والشخصية.. ولذلك، فلن نستغرب ـ كما يُؤكد السيّد ـ إذا قرأنا كثيراً من الوقائع التاريخية في صورتين متناقضتين، تعكسان الانقسامات الموجودة بين المسلمين، وتُبرز كل منهما الواقعة التاريخية على ضوءٍ من اتجاهاتها وغاياتها، تماماً كما يحدث في عصرنا الحاضر عندما تتضارب الصُّحف السياسيّة في تصوير بعض القضايا التي نعيشها بأنفسنا نتيجة تضارب الرأي أو الاتجاه الذي تمثله هذه الصّحيفة أو تلك..

وهنا فإنَّ المطلوب من أي باحث وناقد لهذا التاريخ أن يُراعي هذا الواقع الذي عاش فيه التاريخ العربي والإسلامي، ليسير في بحثه بهدوء وحذر ويقظة متناهية، لئلّا يقع في الخطأ من حيث لا يعلم، وينحرف عن الدرب من حيث لا يريد.

4 ـ يُشير السّيد فضل الله إلى أنّ بعض دارسي التاريخ الإسلامي (المستشرقون منهم على وجه الخصوص) اعتبروا أنَّ كثيراً من التصرفات والأعمال التي تقوم بها بعض الجماعات التي تدين

بالإسلام هي الوحيدة الممثّلة لوجهة النظر الإسلاميّة، مهما كان لون تلك التصرفات ومهما كان نوعها وطابعها. وهذا خطأ فكري وتاريخي كبير، له تداعياته السلبية على مستقبل الإسلام والنظرة إليه من قبل باقي الأديان والحضارات.. فإنَّ الجماعات الإسلاميّة والمسؤولين المسلمين ـ الذين عاشوا في التاريخ الإسلامي ـ ليسوا إلّا أناساً كبقية الناس، لهم أخلاقهم الخاصة، ولهم طبائعهم وأذواقهم المعينة، ولهم أخطاؤهم البشرية كبقية البشر، وليست تصرفاتهم إلا كتصرفات بقية إخوانهم من بني الإنسان، وليس لها علاقة بالإسلام إلا بمقدار قُربها من مبادىء الإسلام ومفاهيمه. ولهذا فإنّنا لا نستطيع اعتبار أي تصرف من تصرفات المسلمين ـ باستثناء المعصومين (ع) ـ مُرتبطاً بالإسلام، إلا بعد مقارنته بالمفاهيم والمبادىء الإسلاميّة، لنعلم مدى موافقته لها؛ ولذلك فإنَّ مبادىء الإسلام ومفاهيمه هي المقياس الصحيح الذي نقيس به تصرّفات المسلمين، لا العكس..

5 ـ يُؤكد السيّد فضل الله أنه لا يُمكن للأمة والمجتعمات العربيّة والإسلاميّة المعاصرة أن تنهض من كبوتها وتخلفها الحضاري الراهن ما لم تمارس عمليّة نقد علمي موضوعي لتاريخها وماضيها القديم.. لأنَّ عمليّة النقد التاريخي وإعادة تقييم ودراسة تلك المراحل في التاريخ الإسلامي تتّصل بالمرحلة الأولية من مراحل العمل والبناء، وهي مرحلة الإعداد والتكوين؛ إعداد الخطط التي يسير عليها العمل، وتكوين الأسس والمبادىء العامة التي يرتكز عليها البناء.

6 ـ يعتقد السيّد فضل الله أنّ نقد التاريخ لا يُمكن أن يستقيم أو يتمّ على أصوله العلمية والموضوعية ـ على مستوى استثمار

إيجابيات مواقع التاريخ المضيئة، والانتفاع الإيجابي بها في حاضر الأمة ومستقبلها وهي تخوض غمار بحثها عن موقع ودور رئيسي لها في الحياة ينطلق من كونها أمة مسؤولة وشاهدة بحسب التعبير القرآني ـ ما لم نفهم ونعي طبيعة ونوعية المعرفة التاريخية التي تُقدمها لنا دراسة التاريخ، وعلاقتها بالواقع الحياتي الذي نُعايشه في الحاضر وفي المستقبل، لأنَّ الزمن كل متكامل ومتفاعل بأبعاده ومستوياته الماضية والحاضرة والمستقبلية التي لا تنحصر فيها الفكرة النافعة والجيدة والعِبرة الحسنة الصالحة، بل تبقى صالحة للقادم من الأيام والدهور، وبالتالي فإنَّ على المثقفين والدعاة ـ وحاملي لواء الفكر والمعرفة العلمية ـ أن ينطلقوا لفهم طبيعة المشكلات والتحديات الحاضرة التي يتخبط فيها الواقع الإسلامي، انطلاقاً من المشاكل العقيدية التي تتمّثل في اختلاف المذاهب والمدارس الفكرية والإسلامية، في تفاصيل العقيدة وفروعها، وفي نوعية الطرق التي تصلنا بها، وتُوصلنا إليها.

ولن نستطيع التعرّف على طبيعة هذه المشاكل، وعلى الحلول لعلمية التي نقدمها أمامنا لمعالجتها، وبالتالي، لن نصل إلى نتيجة .ات جدوى، إذا حاولنا الوقوف أمام المظاهر السطحية البارزة، من .ون أن ننفذ إلى أبعد منها؛ لأنَّ ذلك لن يُهيىء لنا الوقوف أمام ِاقع المشكلة، وبالتالي لن يستطيع أن يخطو بنا خطوة واحدة نحو لحل الجذري الصحيح. ولذلك لا بدّ لنا من النفاذ إلى الأعماق، نتلمّس بأيدينا جذورها وأسبابها البعيدة والقريبة التي تمتد إليها هذه لمشكلة أو تلك، لأنَّ لكل مشكلة، وكل قضيةٍ، مؤثراتها وعللها، وجذورها الأصلية في حياة الأجيال السابقة.

7 ـ يرفض السيّد فضل الله إخضاع التاريخ الإسلامي لقراءات نقدية تُحاول قسر التاريخ لصالح أفكار حديثة لتخرج الأحداث والمواقع التاريخ من سياقها وإطارها الطبيعي، بما يجعلها عاجزة تماماً عن فهم طبيعة الحدث التاريخ، وقاصرة قصوراً نظرياً وعملياً عن الاستفادة منه في الحاضر والمستقبل.

فالإسلام ـ كما يعتقد السيّد ـ كان وليد الأمة التي عاش في أرضها، وربيب البيئة التي نشأ فيها وتأثر بها وأثَّر فيها، ولذا فإنه يحمل رسالة هذه الأمة وعبقرية هذه البيئة، ويمثِّل آمالها وآلامها أصدق تمثيل، وبهذا كان دور الإسلام في هذا التاريخ ـ من خلال هذه النظرة ـ هو دور الأمة التي كان الإسلام أصدق تعبير عنها، وأصفى مرآةٍ لروحيتها وتطلعها وظمئها إلى السموّ والإبداع.. ويُشير السيّد هنا إلى النظريّة المادية (المادية الديالكتيكية) كمثال بارز على تلك القراءات الخاطئة لتاريخنا الإسلامي، والتي تُخضع كل التطورات التاريخية والحياتية للعامل الاقتصادي الذي يتمثّل في تطور وسائل الإنتاج، والذي يُعيّن طبيعة العلاقات الاقتصاديّة في كل مرحلة من المراحل، التي تعيّن بدورها كل الأوضاع الفكرية والروحية والاجتماعيّة التي يعيشها المجتمع البشريّ بشكل عام. وهكذا يُصبح التاريخ خاضعاً لحتمية هذا التطور ـ الذي يزعمونه ـ من دون أن يستطيع الفكاك عنه.. أما طبيعةُ ارتباط هذه النظرة بمعرفتنا التاريخية، فتتمثَّل في أنها تُحاول إخضاع تاريخنا لهذا المنطق وفرض تلك المراحل الحتمية على هذا التاريخ، كما شاهدناه في بعض الدراسات التي حاول فيها بعض الباحثين الذين يتبنَّون هذه النظرة، أن يفسر التطورات الحياتية التي حدثت قبل الإسلام وبعده بالتفسير الذي ينسجم وهذه النظرية. ويرفض السيّد أيضاً نوعاً ولوناً

آخر من تلك القراءات التاريخية المُنحرفة والزائفة، وهي القراءة التي يُحاول منتجوها أن يجعلوا من التاريخ الإسلامي مرحلة من مراحل تاريخ أمة معينة أو شعب مُعين، حتى كأنَّ في انطلاق هذا التاريخ في حياتها ما يُبرر اعتباره تراثاً قومياً ينبع من طبيعة العوامل والمؤثرات القومية. وامتدّ هذا الاتجاه في هذا المجال حتى حاول أن يجعل من الإسلام مجداً من أمجاده القوميّة الخاصة، فقد كان وليد الأمة العربية، لا رسالة إلهية تمتدّ من السماء، لتحتضن البشرية جمعاء في آلامها وآمالها.. وقد أصبح لكلٍّ من هذين الاتجاهين دراساتهما المعينة، ومناهجهما المحددة، حتى عاد القارىء العصري يلتقي بكل منهما في أكثر من كتاب وفي أكثر من محاضرة.

وأما اللون أو الاتجاه الثالث الذي يحاول أن يفسّر هذا التاريخ من خلال دور الإسلام فيه كدين، فلا تجد له خطاً معيناً، ولا منهجاً محدداً، وإنما هي كلمات وآراء متناثرة تلتقطها من هنا وهناك، مما يكتبه بعض الكتّاب المسلمين، من حيث يقصدون ومن حيث لا يقصدون. إنها كلمات عابرة وآراء سريعة، ولذا فإنها لن تترك في نفس القارئ أي أثر لو التفت إليها، ولذا فلا تبدل في ذهنيته أي شيء.. وقد يبدو غريباً أن ندرس التاريخ من خلال تأثير الإسلام فيه كدين، أو أن نعتبر ذلك اتجاهاً آخر في دراسته.. ولكن هذه الغرابة ترجع إلى غموض هذا المنهج الذي ندعو إليه ونحاول التعرّف إلى ملامحه وآثاره، ولذلك فإنَّها ستزول ـ حتماً ـ عندما نوفق إلى رسم الصورة المضيئة لما نحاوله.

8 ـ يربط السيّد في منهجيته التاريخية ربطاً جوهرياً بين التاريخ والإسلام. حيث أنَّ هذا الدين ـ الذي ختم الله تعالى به الرسالات ـ غيّر حياة الشعوب التي دانت به وانتسبت إليه، وحاول أن يطبعها بطابعه، ويربط حركتها وأفكارها وعلاقاتها

العامة والخاصة بمفاهيمه العامة التي جاء بها لتنظيم الحياة.. وهنا يطرح السيّد سؤالاً مهماً حول المستوى أو الحدّ الذي وصل إليه هذا الجهد المبذول، وما هو مقدار نجاح هذه المحاولة التي حاولها الإسلام؟!!.. ويُجيب السيّد بأنّنا لا نستطيع أن ندّعي استيعاب هذا التغيير لجميع نواحي الحياة، ولا يمكن القول إنَّ تلك الشعوب مثّلت صورة صادقة عن الإسلام وتجسيداً حياً لمفاهيمه.. إننا لا نستطيع الدفاع عن هذه الدعوى ولا هذا الزعم؛ لأننا واجدون في هذا التاريخ ما يضع أيدينا على كثير من الانحرافات والتحريفات عن مفاهيم الإسلام وخطوطه العامة، وهنا تبدأ مهمة البحث والنقد التاريخي، وتتجلّى طبيعة المنهج الحركي لفهم وقراءة التاريخ الإسلامي باعتباره تجربة عمليّة للإسلام، وامتحان لقدرة مفاهيمه وتعاليمه، على أن تعيش في حياة الناس وتؤثر فيهم، وملاحظة عوامل الضعف في هذه التجربة من حيث نشوئها داخل هذه المفاهيم ـ كما يدَّعي الأعداء ـ أو عن الظروف التي أحاطت بالتجربة الزمنية ومنها الاجتماعية، أو عن الوعي القلق لواقع هذه المفاهيم وحقيقتها الأصيلة. وعندما يؤكد السيّد ـ في منهج بحثه التاريخي ـ على ضرورة وأهمية دور الدين والرسالات السماوية ـ وبخاصة الإسلام ـ في هذا التاريخ، فهو يستهدف ـ من وراء ذلك ـ إثارة وعي القارىء للتاريخ ـ وهو يقرأ ـ بحركة الدين في هذا التاريخ، بحركة مفاهيمه، بحيوية روحه، وبأصالة حلوله. ومن الطبيعي لهذا الوعي أن يلتقي بالأمة التي كانت أول مجال عملي لاختبار قدرة الدين على التأثير، وأول راشد عاش هذا الدين في أُفقه، وانطلق يتحدث إلى العالم بلغته؛ ذلك هو الهدف الأساس الذي يبتغيه السيّد فضل الله من هذه المحاولة، وهو

لا يُريد بذلك المنهج اختراع تاريخ جديد، وإنّما محاولة فهم هذا التاريخ من حيث هو تجربة عمليّة للدين، وبالتالي حفظ هذا التاريخ من الفهم المزوَّر، والمنهج الخاطىء الذي وقع فيه الكثيرون من القارئين والدارسين له، والابتعاد به عن طبيعة السّرد الحرفي (من سير وتراجم ونصوص حكواتية رثة)، إلى الطريقة التي تجعل منه معنى يتحرك في داخل حياة الناس ليحرك الحياة من حولهم، بما يُؤدي إلى تجنيب الأجيال الإسلاميّة الطالعة الانحرافات التاريخية، وأخطاء المناهج المتعدّدة التي تدرس هذا التاريخ.

## أمثلة عمليّة على منهجية السيّد في قراءة التاريخ:

تحفل كتب ومحاضرات وندوات وخطب ومواعظ العلامة السيّد محمد حسين فضل الله بالكثير من النماذج الفكرية العمليّة ولتجسيدات الواقعية للكيفية العلمية والموضوعية التي يتعاطى (السيد) من خلالها مع أحداث وقضايا ورموز وشخصيات التاريخ الإسلامي. ويكاد لا يخلو كتاب أو طرح أو موقف أو رؤية معينة للسيد من ذكر أو إشارة تعبيرية (للدرس والموعظة الحسنة) إلى أهمية وعي دور تاريخ الرسل والأنبياء والرسالات بما فيها ـ وفي مقدمتها ـ تاريخ وفكر وحياة الرسول (ص) والأئمة (ع)، محاولاً ربط التاريخ اماضي بالحاضر والمستقبل بسلاسة ويسر من دون تكلف أو قسر، بما يشعرك ـ وأنت الموجود في الزمن الحاضر، والمنفصل جسدياً عن الزمن الماضي ـ أنَّ القضيّة واحدة والهدف واحد مع تعدد الأدوار والممارسات واختلاف الأشخاص وتنوع الأساليب وتقادم الأيام والأزمان. وهي قضيّة الوجود الحي والفاعل والهادف والخلاق للإنسان في الحياة.

وكمثال واضح ونموذج بارز على طريقة التعامل مع التاريخ يتحدث السيّد عن تجربة الرسول الكريم (ص)، حيث أنها تجربة فيها دروس وعبر كثيرة مطلوب منا دراستها ووعيها والاقتداء بها. لأنَّ تجربة النبيّ محمَّد (ص) تعتبر شريعة إسلاميّة، وعمله رسالة ومصدر تشريعي، كما أنَّ قوله رسالة ومصدر للشريعة، انطلاقاً من الآية الكريمة التي تدعونا إلى التأسي به والاقتداء بعمله: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْآخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا﴾[1].

ولكن الملاحظ على هذا الصعيد ـ صعيد دراسة تاريخ الرسول ـ أنّ الكثير من المفكرين وعلماء الدين يدرسون التاريخ الخاص به (ص) بشكل تقريري جامد، ينقل القصة من خلال استيحاء قداسة الرسول لا قداسة الرسالة، أو بالأحرى من خلال شخصية صاحب الدعوة، دون التفات إلى حركة الرسالة في حركته وشخصيته وممارساته العمليّة على مستوى التطبيق. ويدعو السيّد هؤلاء إلى البدء بدراسة تاريخ الرسول (ص) كسيرة ذاتيّة للرجل لا للرسول تصل إلى حدّ تمثّل فيه الرسالة عن طريق العرض حدثاً من أحداث حياته الخاصة، أمّا أخلاقه وأساليبه في العمل فهي من مميزاته الفريدة التي لا يُمكن لأحد أن يبلغ شأوها أو يقترب من مستواها، فلذا لا مجال لدى هذا الاتجاه للاحتجاج على تأسّي المسلمين بأخلاق النبيّ وأعماله، لأنَّ تلك المميزات من خصائصه الذاتيّة وليست ميزة إسلاميّة يمكن للمسلمين أن يقتدوا بها في حياتهم العامّة للتدرج في مدارج الكمال..

ويُشير السيّد فضل الله إلى أنَّ هذا الاتجاه في فهم ودراسة

---

(1) سورة الأحزاب: الآية 21.

تاريخ الرسول (ص)، قد شارك في فهم العلاقة بين الأنبياء وأتباعهم على أساس شخصيّ، ما جعل التقديس الروحي يتجه إلى الأشخاص أكثر ممّا يتجه إلى الرسالة، فنراهم ينصرفون إلى ممارسة الطقوس التي تمثّل الإخلاص للنبيّ، والاحتفال بذكراه وزيارة قبره، بينما لا نجد مثل هذا الاهتمام بممارساتهم لواجبات الرسالة وطُقوسها والتزاماتها. وقد تدرج هذا الوضع إلى مرحلة إنشاء نوع من أنواع المدح النبوي الذي يتغزل فيه المادح بحسن النبيّ وجماله ويقف ليثبت فيه وجده ولوعته وشوقه تماماً كما يتغزل أيّ حبيب بحبيبه.

## التوازن بين حبّ الرسول وحبّ الرسالة

ويبدو لنا أنَّ أمثال هذه الأجواء توجد نوعاً من الانفصام وعدم التوازن بين حبّ النبيّ الشخص وحبّ النبيّ الرسول وحبّ النبيّ الرسالة من جهة أخرى، لأنَّك لا تشعر بالرسالة في هذه الأجواء إلَّا من خلال الجانب الذاتي الذي يُثير الحبّ المنفصل عن حبّ الرسالة.. أي أنَّ هذا الأسلوب التقريري التقليدي في فهم علاقاتنا بالرسول هو الذي أدّى إلى هذه النتائج الفكرية أو العملية؛ لأنَّنا لم نشعر بالرسالة وهي تتحرّك في مراحل القصّة وأدوارها، بل كان كلّ شعورنا يتركز على الرسول، وهو يتحرّك، فتتحرّك الرسالة من خلاله، لتُفهم تبعاً لفهمه.

ويتحفظ السيّد العلامة ـ إلى حدِّ الرفض الكامل ـ على هذا المنهج الذاتي اللاموضوعي في دراسة التاريخ انطلاقاً من منهج القرآن الكريم الذي كان يتحدّث عن الرسول من خلال الرسالة، سواء في أخلاقه أو محاوراته، في حربه وسلمه، وفي علاقاته بالنّاس وبأهل بيته وأزواجه. ثمَّ أطلق الفكرة الإسلاميّة الواضحة التي تدفع المسلمين إلى الانتماء إلى النبيّ من خلال صفته الرسالية،

ليكون الانتماء إلى الرسالة بالذات، وذلك في قوله تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾[1]. . ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔا وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾[2]. . . وهكذا نجد أنَّ القرآن عندما يتحدّث عن الأنبياء الذين تقدّموا على النبيّ (ص) في الزمان، ينطلق من الفكرة التي لا تُخرجهم من إطار البشرية ـ إلّا في نطاق الرسالة وارتباطهم المباشر باللّه من طريق الوحي ـ فيمرون في حياة النّاس مُروراً خفيفاً، بحيث تبقى الرسالة وتُخلد، أما هم فسيموتون كما يموت سائر النّاس، وهذا ما جعلهم يعملون لتحقيق ارتباط النّاس بالرسالة، فلم يتحدثوا عن أنفسهم إلّا من خلالها، كما جرت عادة البعض ولو في كلمة أو إشارة عمل ليستحدثوها بعدهم من دون أن يكون لهم دخل في ذلك.

ويؤكد السيّد ـ في هذا الإطار النموذجي ـ على بعض أهم جوانب التجربة العمليّة لتاريخ الرسول (ص) المتجسدة في قيمة الصبر والصمود، من خلال تصوّر الأوضاع الصعبة والظروف القاسية، وألوان العذاب والاضطهاد والتنكيل، وما استخدم من أساليب الحرب النفسية التي تمثّلت بالسخرية والاستهزاء والتخويف والتهويل. وغير ذلك من الأمور التي اتّبعها الطغاة ضدّ الأنبياء وأتباعهم. ويُشير السيّد إلى أننا من الممكن أن نخرج ـ في تركيزنا على هذا الجانب الحيوي والمهم ـ بفوائد ثلاث:

**الأولى**: التركيز على قيمة الدين في إغناء المؤمنين بالرصيد الروحي الكبير المُتّصل باللّه، الذي يمدّهم بالقوّة ويشحنهم بالقدرة

---

(1) سورة الأحزاب: الآية 40.

(2) سورة آل عمران: الآية 144.

على مجابهة مواقف الاضطهاد بالصبر الهادئ والنفس المطمئنة، كما أنَّه يرتقي بالمشاعر فوق حدود المأساة، فلا يتجمدون عندها، بل تمتلئ قلوبهم بالرضا وعيونهم بالفرح الروحي ومواقفهم بالإصرار على تحويل المأساة في واقعهم الذاتي إلى تجربة تتحرّك لمنع حدوث المأساة في حياة الآخرين.

**الثانية**: الإيحاء للدعاة المسلمين بواقعية المواقف الصامدة الصابرة، وقُدرتها على تحقيق النتائج الإيجابية في نهاية المطاف على أساسٍ من التجربة والإيمان.

**الثالثة**: إغناء التاريخ الرسالي الحركي بالأبطال في حركة النبوات، سواء ما يتمثّل منه في بطولات الأنبياء أو في تلك التي قام بها أتباعهم من المؤمنين.. حيث أننا نشعر بالحاجة المُلحة إلى الأبطال التاريخيين الذين يمتزج فيهم جانب البطولة بجانب القداسة، أو الذين تجتمع فيهم معاني البطولة ومواقف التضحية في نطاق العقيدة، لئلّا نحتاج إلى استعارة أسماء أبطال آخرين لا يُمثّلون خطّ الرسالة ـ في أساليبنا التربوية التي تعتمد في بعض مجالاتها على أسماء الأبطال، ومواقف البطولات ـ ليجتمع للأمّة عنصر القدوة إلى جانب عنصر الفكرة.

أما أهل بيت الرسول (ع) فقد كان للسيد معهم وقفات فكرية طويلة، وقد انطلق في تحليل سيرهم ومواقفهم وتاريخهم ـ باعتبار أنّهم كانوا القرآن الناطق ـ حاملاً أقوالهم وفعلهم وتقريرهم على محمل العبرة والموعظة والتأسّي الحسن، ليصل من خلال ذلك إلى تبيان وإظهار حقائق المعاني الكبيرة والدلالات العمليّة الغنية والإيحاءات الخصبة لسلوكياتهم وممارساتهم بما يُضفي على تلك الأفعال والمواقف والأقوال صفة البقاء والديمومة ما دام الزمن حقلاً واسعاً يزخر بكنوز عظيمة. وهذا ما يفرض ـ كما يحدثنا السيّد

العلامة ـ على عاتق العلماء والمفكرين مسؤولية دائمة لاستثمار مختلف جوانب وفعاليات ذلك التاريخ في تكوين الرؤية والمفهوم وتصويب الموقف والدور ووضع المعايير والنظم العمليّة الحاكمة في ميزان التقويم والتقييم.

انطلاقاً من هذه النظرة الحركية لموقع أئمة أهل البيت (ع) ودورهم التاريخي المتواصل والمستمر، أنشأ سماحة السيِّد محمَّد حسين فضل الله خطاباً مميزاً حول أئمة الهدى (ع)، يُمكن استلهامه ووعيه في تأسيس العقيدة وبناء التشريع، وصياغة الشخصية وتكاملها المعنوي والروحي. وكذلك على مستوى النتائج من خلال ما يمكن استفادته من أسلوب السيّد فضل الله في الدعوة والحوار وكيفية خوض الصراع وتحمل الشدائد والصبر على التضحيات، وكلّ ذلك قائمٌ على ركائز حكيمة تُقدم سيرتهم (ع) كنموذجٍ للأسوة الحسنة والقدوة القائدة، حتى لا تتجمَّد في التاريخ، بل لتتحول إلى مفاهيم وخطط عمليّة ترسم معالم الطريق وتوجه حركة الواقع.

ويتحدث السيّد أيضاً ـ كمثال على التّعاطي الفعال والمُنتج مع التاريخ ـ عن الآيات التي تشير إلى حوار نوح (ع) مع قومه.. حيث نلاحظ أنَّه وقف أمامهم وقفة الرسول الناصح الأمين الذي يبلّغهم رسالات ربِّه ولا يملك لنفسه أيّ شيء خارج هذا الإطار، ولا يستطيع أن يغيّر أو يبدل في مهمته وفي التعليمات الموجهة إليه، لأنَّه يخاف من المسؤولية ومن العقاب تماماً كأيّ مسؤول آخر يتجاوز حدود مسؤوليته أو يتمرّد عليها ..﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ إِنِّى لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٢٥﴾ أَن لَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّا ٱللَّهَ ۖ إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ ﴿٢٦﴾ فَقَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ مَا نَرَىٰكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا وَمَا نَرَىٰكَ ٱتَّبَعَكَ إِلَّا ٱلَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِىَ ٱلرَّأْىِ وَمَا نَرَىٰ لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍۭ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَٰذِبِينَ ﴿٢٧﴾ قَالَ يَٰقَوْمِ أَرَءَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّى

﴿وَءَاتَىٰنِي رَحْمَةً مِّنْ عِندِهِۦ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَٰرِهُونَ ﴿٢٨﴾ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ وَلَآ أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِيٓ أَعْيُنُكُمْ لَن يُؤْتِيَهُمُ ٱللَّهُ خَيْرًا ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِيٓ أَنفُسِهِمْ إِنِّيٓ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[1]..

ويلاحظ السيّد ـ من خلال هذه الآيات ـ أنَّ نوحاً لم يُحاول أن يربط النّاس بذاته من خلال أيّ شيء غير عادي، بل حاول أن يُبعدهم عن احتمال أيّ شيء من هذا القبيل، ممّا اعتاد النّاس أن يظنّوه أو يرغبوه أو يزعموه للأنبياء من قوة خارقة مادية وروحية.. ثمَّ انطلق يدافع عن موقفه من أتباعه الفقراء، من موقع الرسالة التي تحترم أتباعها، ومن مركز الرسول الذي لا يخذل المؤمنين، بل من الموقع الذي يخشى فيه اللّه القوى المسيطرة في المجتمع.

والواضح هنا أنَّ القرآن الكريم ـ باعتباره أحد أهم المصادر التي تتحدث عن تاريخ الرسل والرسالات، وبخاصة تاريخ النبي (ص) والرسالة الإسلاميّة، ليؤكد لنا عُمق هذه التجربة ودورها الكبير، حيث كان يرعاها ويوجهها بالتأييد تارة وبالنقد أخرى، وبالتوجيه الروحي والعملي في بعض المجالات، بما جعله يتحول إلى وثيقة مقدسة للتجربة الإسلاميّة الرائدة ـ ينطلق من نفس الفكرة ونفس الروح ونفس الأسلوب. أي من فكرة وروحية تأصيل الجانب الرسالي في شخصية الرسل والأنبياء والأئمة، وعدم ربط الناس بجوانبهم الذاتيّة الشخصية. وهذا ما يُمكن تعلمه على الدوام من تاريخ ومدرسة الرسول وأهل البيت (ع) ـ كما ورد في كتاب السيّد فضل الله «في رحاب أهل البيت» ـ ، وهو أنَّ الرسول (ص) أو الإمام (ع) أو الزهراء (ع) أو أو ...إلخ، ليسوا كلمة نهتف بها، بل

---

(1) سورة هود: الآيات 25 ـ 31.

رسالة نعيشها وموقفاً نلتزمه ونوراً نستضيء به في مواجهة جحافل الظلم والكفر والجهل المطبقة على الأمة[1].

## 3 ـ نظرته إلى قضيّة الحوار:

تستأثر مسألة الحوار في الوقت الحاضر باهتمام أوسع الدوائر والأوساط الفكرية والثقافيّة والسياسيّة على امتداد ساحة الوطن العربي والإسلامي، نظراً للمستجدات والتطورات المتلاحقة السريعة التي شهدتها ولا تزال تشهدها هذه الساحة، والتي أدّت إلى إحداث مزيد من الانقسامات والاضطرابات الأمنية والسياسيّة والصراعات الدموية والحروب الأهلية بين مختلف الأفرقاء والتيارات والتوجهات والطوائف والأنظمة والمنظومات العقائدية والمذاهب الدينيّة في غير مكان من عالمنا العربي والإسلامي.

ولذلك كانت الدعوة إلى وجوب اعتماد سلوكية الحوار العقلاني الهادئ والمنفتح القائم على قيّم الاعتراف بالآخر وتفهم قناعاته وأفكاره، في كل المواقع والامتدادت الفكرية والعمليّة في هذه الأمة، من أجل وضع حدٍّ لتلك الانقسامات والحدود الدامية، وإبقاء النزاع على طابعه السّلمي الحضاري والسجالي الفكري بعيداً عن لغة التعصب وإلغاء الآخر.

ويُعد العلامة السيّد فضل الله من أبرز الداعين والممارسن للحوار الفكري الهادئ والمتوازن منذ بدايات تفتحه الفكري الإسلامي، وهو عالج هذا الموضوع في كثير من بحوثه وكتبه، وأصدر كتاباً مهماً بهذا الشأن حمل عنوان: «الحوار في القرآن،

(1) أنظر بهذا الخصوص: موقع السيّد فضل الله على شبكة الإنترنت، http://arabic.bayynat.org.lb.

قواعده، أساليبه، معطياته»، ويُمكن اعتباره من الكتب المهمة التي أسست للحوار في الإسلام، وأوضحت الأهمية الكبرى التي يُعطيها هذا الدين - في كل دعوته ونشاطه التبشيري والفكري والعملي - لمسألة الحوار والجدال بالتي هي أحسن.

وقد وثّق السيّد فضل الله مسألة الحوار بالاستناد إلى القرآن الكريم مؤكداً على ضرورة دراسة هذا الكتاب دراسة واعية وهادفة، لنجد فيه الوثيقة الرائعة من وثائق الحوار الدينيّ الذي يتعلق بكل قضايا العقيدة، ابتداءً من فكرة وجود الله ووحدانيته، إلى الأحكام الشرعية..

وفي هذا السياق يُشير السيّد فضل الله إلى أنَّ الإسلام يُريد للإنسان أن يحصل على القناعة الذاتيّة المرتكزة على الحُجة والبرهان في إطار الحوار الهادئ العميق سواء في ذلك قضايا العقيدة، وقضايا الحساب والمسؤولية، فلكل سؤال جواب، ولكل علامة استفهام تواجه الإنسان في الطريق، علامات في كل منعطف تشير إلى سُوء السبيل[1].. ويدعو سماحة السيّد فضل الله باستمرار إلى تمثل حرّية الفكر والعقيدة وبناء حوار فكري وإنسانيّ فعّال ومُثمر بين مختلف التيارات والمذاهب والأديان، وضرورة وعي تجليات الفكر الإسلامي في حركية الاجتهاد كفكر ممارس وحضاري، وإبراز الإسلام كدين حوار في المنهج والسلوكية العامة، وهي أهداف تشكل بحدِّ ذاتها فرعاً أساسياً من فروع مفاهيم ومبادئ المشروع الحضاري الإسلامي في الوقت الحالي الذي اشتغل - ولا يزال - عليه السيّد فضل الله طويلاً، وحاول تعميقها في الذهنية العامة للأمة في مواجهة تحديات الحياة والواقع والمشاكل المثارة في كل

(1) السيّد فضل الله، **الحوار في القرآن**، ص 32.

الاتجاهات، كأفكار وكمبادئ أصلية تحمل هموم العصر وتتصدى لها، مع نوعية فكرية مضافة من خلال تجارب الحاضر والمستقبل.

من هنا تتجلّى الأهمية النوعية لدعوات وأفكار السيّد الحوارية، وهي تشكّل محاولة جادة في البحث الفكري، وإضافة فكرية للفكر الإسلامي الأصيل والمنفتح الذي يدعو إلى الحوار البنّاء كأساس للخروج من أزمات الواقع وتعقيداته، وقد بذل سماحة السيّد جهداً فكرياً وعملياً ملحوظاً اتّسم بالأصالة والاجتهاد والجدية في تحليل البنية الفكرية الحوارية في القرآن الكريم، واكتشافه لسلوكية وآلية الحوار في السياق المعرفي العربي والإسلامي، خاصة في قراءاته الاستنتاجية الحيوية التي شكّلت نقاطاً مضيئة ومصدر اغتناء للواقع الحالي في وعي الفكر وتجلياته المعرفية المعاصرة.

ينطلق السيّد فضل الله في فهمه لمسألة الحوار من موقف ثابت وراسخ، وهو أنَّ الإسلام والسلوك الإسلامي للرسول وأهل البيت[1] (ع) أكدا على مسائل البرهان والحجة والعلمية

---

(1) يُسجل السيّد فضل الله في كثير من كتبه كثيراً من المواقف الحوارية لأهل البيت (ع) عند الاختلاف مع الآخرين.. ففي عهد الإمام علي (ع)، حاول الإمام مواجهة خصومه بالفكر والعقل والحوار، وهو لم يمنع عنهم شيء، ولم يُجمد لهم أعطياتهم بل كان يُرسِلُ إليهم بعض أصحابِه الواعين، كابن عباس ليحاورهم: وهو حاورهم وجهاً لوجه وحتّى أنّهُ قال لهم وهو الإمام المعصوم: «فإذا كنتم تزعمون بأني قد ضَلِلتُ فَبِمَ تضَللون أمّة محّمد» فلماذا تُكفرون المسلمين وتضللّونهم؟.. ولم يمنعهم من تجمعاتهم وأحاديثهم مع بعضهم البعض إلّا عندما قطعوا طريق المسلمين وقتلوا وعاثوا فساداً بحقِّ الناس، فقتلوا خبّاب ابن الأرت وزوجته، وعندما تحوّلت المسألة من حريّة فكر ومعارضة إلى إخلال بالأمن، هنا حاربهم حتّى أرجعهم وردّهم عن ذلك.. ومع كل ذلك، كان الخوارج يأتون للكوفة ويرجعون.. وإلّا كيف نَفَذَ إبن ملجم إلى المسجد، فالإمام لم يضيِّق الحريّة عليهم، وقد خطّ للواقع الإسلامي بذلك مسألة في غاية الأهمية =

والموضوعية، على ضوء بعض العناوين القرآنية: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[1].. ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾[2]..

وهاتان الآيتان توثقان وتؤسسان للقاعدة الحوارية الذهبية في فهم الإسلام لقضية الحوار من خلال إثارة الحديث عن الجدال الإيجابي (لا الجدل العقيم) كأسلوب من أساليب الحوار بين النّاس حول القضايا والطروحات المفاهيمية التي قد تختلف فيها وجهات النظر، وتتعدّد حولها الرؤى والنظرات، ليعرض كل واحد (شخصاً كان أم هيئة) وجهة نظره فيدخل مع الآخر في جدال حول ما هي النظريّة الأصحّ والأفضل والأضمن، ليصلا إلى التفاهم بشأنها، فيفهم كل واحد منهما الآخر، أو إلى التوحد حيث يقنع أحدهما الآخر، لأنَّ المشاكل التي تحدث بين الناس في اختلاف وجهات النظر، إنما هي بسبب أنَّ بعضهم لا يفهم البعض الآخر، ولذلك فإنه يتهم الآخر أو يحكم عليه بحكم جائر.

ويعتقد السيّد أنَّ مدرسة القرآن الحوارية وصلت إلى موقع متقدم

---

= وهي مسألة الحوار كمنهج بين المختلفين وترفّع عن مسألة القمع. وبهذا كان يرسم لمجتمع إسلامي منفتحٍ مُحاورٍ يحترِمُ الآخر ويعترِفُ به.. وكان الإمام (ع) ينطلق كالرسول على أساس الدعوة بالحكمةِ والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن. ومن خلال القرآن الذي كان يحثّ على مسألة الجدال بالتي هي أحسن حتى مع غير المسلمين بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾.. وقد كان يتحرّك بأسلوب رسول الله (ص) الذي لم يُحاربْ إلَّا حرباً دفاعيّة أو وقائية، أو حاربَ لسلامة المجتمع، والأمن الإسلامي الذي كان يتحَمّله كخليفة للمسلمين، هذا هو أُسلوبُ الإسلام الحواري في معالجة القضايا الخلافية.

(1) سورة البقرة: الآية 111.

(2) سورة سبأ: الآية 24.

لم تصل إليه أية مدرسة فكرية أخرى، وهي تنبني على عدم وجود آراء نهائية وطروحات مغلقة في مسألة أو قضيّة حوارية فكرية أو روحية، بل إنَّ الدخول في نقاش وجدال مثمر ومنتج بين أطراف الحوار من دون وجود قناعات مسبقة هو الذي يمكن أن يؤدِّي إلى التفاهم أولاً، وإلى الاقتناع ثانياً، لتكون القضيّة ـ كما يشدد على ذلك السيّد ـ أنّ هناك فكراً يُحاور فكراً لا أن هناك ذاتاً تفترس ذاتاً هنا وهناك، فهذا هو الذي يمكن أن يفتح لمجتمعاتنا وأمتنا باب التطوّر الفكري والتنوّع السياسيّ ويمكن أن يوحّدها، فكلنا نرغب في الوحدة سواء الوحدة الوطنية والإسلاميّة والدينيّة أو القوميّة من خلال الوعي والحوار، وما أكثر الوحدات التي نطلقها كشعارات ويبقى التمزق، لأنَّ وسائلنا في حركة هذا التنوع هي وسائل العنف بالكلمة وبالموقف وفي ساحة الصراع الذي يصل إلى العنف بالسلاح، نحن نعرف أن اللغة التي نتداولها في واقعنا العربي والاسلامي هي لغة التكفير والانقسام والتضليل بين المذاهب المُتعددة، وربما داخل المذهب الواحد. كل ذلك لأننا نخاف من الحوار ولأنَّ كلاً منا يريد أن يبقى مختنقاً في داخل ذاته، لقد سجنّا أنفسنا في الدائرة المذهبية والطائفية والحزبية وأضعنا المفتاح، ولذلك استبدلنا الفكر بالتخلّف والإلتزام بالعصبية[1].

ويرى السيّد فضل الله أنَّ الحوار يُلزم المؤمنين به الانفتاح على الآخرين حتى لو كانوا على باطل أوعلى مسافة بعيدة عن طريق الحقيقة. لأنَّ الواجب الأخلاقي والمسؤولية الحوارية تقتضي من هؤلاء التفكير في نقل هذا الحق ـ الذي يدّعون امتلاكه والتمسك به

(1) من محاضرة للسيد فضل الله، بتاريخ: 26/ 8/ 1999م.، ألقاها في المركز الثقافيّ العربي.

- إلى الآخرين بالوسائل الحضارية السلمية التي يمكن أن يقتنع الآخرون بها، وهذا ما يستتبع بالضرورة أن تكون لهم إرادة تفهّم الآخر وأن يُعطى الفرصة للحديث عن وجهة نظره. ويتساءل السيّد قائلاً: «هبّ أنك تملك الحق في نظرك ولكن لماذا لا تفكر أنَّ الآخر قد يملك وجهة نظر أخرى مختلفة قد تُضيء لك وجهة نظرك فتوسعها وقد تقلب لك وجهة نظرك، وكم من المفكرين من كانوا يؤمنون ببعض الأفكار التي بنوا كل كيانهم الفكري عليها ولكنهم اكتشفوا من خلال حوار أو تأمل آخر الخطأ فعادوا عما كانوا عليه؟!!.. وأما أولئك الذين يختبئون في داخل ذواتهم ليرفضوا الآخر من خلال عُقدة الذات، هؤلاء لا يملكون قوة الدخول مع الآخر في حوار، هؤلاء يشعرون بالضعف في الحُجة التي تدعم فكرهم، عندما تكون قوياً في فكرك وحجتك فإنك تستطيع أن تقول للعالم تعالوا إليّ وهاتوا بُرهانكم وهذا برهاننا، إنَّ الذين يهربون من الحوار ويقتلونه ويعيشون ذاتيّة الشخص والطائفة والمذهب والحزب فيقمعون الآخرين هم جُبناء لا يملكون شجاعة أن يواجه فكرهم الفكر الآخر، ولو كانوا أقوياء لوقفوا في ساحة المواجهة»[1].

السيد فضل الله ليس طوباوياً على الإطلاق في إيمانه العملي بقضية الحوار، بل إنه جعلها إحدى أهم القضايا الفكرية التي اعتقد بها ومارسها عملياً في كل حياته الغنية حتى الآن، إذ أنك لا تكاد تجد مجلساً حوارياً أو ندوة فكرية أو مؤتمراً علمياً إلا وللسيد فيه تواجد مؤثر وحضور كثيف وغني على مستوى الفكر أو المشاركة الميدانية.

وهكذا نُلاحظ أنَّ السيّد فضل الله مارس عمليّة الحوار الفكري

---

(1) المصدر نفسه.

والاجتماعي والسياسيّ بصورة واقعية وعمليّة مع مختلف التيارات والأحزاب والهيئات والحركات والنخب والمؤسّسات من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، فتارة تراه يتحاور مع المسيحيين وتارة يتحاور مع القوميين والماركسيين وأخرى تراه يتحاور مع المسلمين من مختلف المشارب والانتماءات الحزبية والقومية.. وقد مثلت هذه السلوكيات الحوارية عند السيّد فضل الله حالة من التفاعل الخلاق والمُبدع مع الأحداث والتحولات الهائلة التي يضج بها عالمنا المعاصر عبر الوقوف الموضوعي والتأمل المعرفي في ما يمتلكه الآخر ـ المختلف فكرياً وسياسياً ومذهبياً وقومياً ودينياً ـ من أفكار واعتقادات مفاهيمية وروحية، يمكن دراستها والتحاور بشأنها والوصول مع الآخر إلى نقاط تلاق مشتركة في مواجهة تحديات الوجود وضغوطات الحياة.

ويتحدث السيّد فضل الله عن تجاربه ورؤيته الحوارية فيقول: «أنا أنطلق في هذا الأسلوب الإنسانيّ المُنفتح على الإنسان كله من دون وجود أية عقدة ضد الإنسان الآخر الذي يختلف معي في الرأي، لأنني أعتقد أنه إذا كان من حقي أن أختلف مع الآخر، فمن حقّ الآخر أن يختلف معي، والحوار هو الذي يمكن أن يجعله يفهمني أو أفهمه، ويمكن أن يقودنا إلى الوحدة إذا استطعنا أن نقنع بعضنا بعضاً أو أن نتفاهم أو نتقارب، بحيث يفهم كل واحد منا الآخر، وهذا الأسلوب انطلقت به من خلال المنهج القرآني، فنحن نقرأ في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَقُل لِّعِبَادِى يَقُولُوا۟ ٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ يَنزَغُ بَيْنَهُمْ ۚ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ كَانَ لِلْإِنسَٰنِ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾[1]، وأيضاً نقرأ قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ

(1) سورة الإسراء: الآية 53.

أَحۡسَنُۚ﴾[1].. وممّا نقرأه في قوله تعالى: ﴿۞وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمۡ وَٰحِدٞ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ﴿٤٦﴾﴾[2] ثم نقرأ: ﴿قُلۡ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمۡ﴾[3] للبحث عن مواقع اللقاء قبل الدخول في مواقع الخلاف. ونقرأ أيضاً: ﴿وَلَا تَسۡتَوِي ٱلۡحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُۚ ٱدۡفَعۡ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيۡنَكَ وَبَيۡنَهُۥ عَدَٰوَةٞ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٞ﴾[4]، اتّبع الأسلوب الذي تحوّل به أعداءك إلى أصدقاء.

ولذلك كنت أقول للصحفيين الغربيين: إنَّ القرآن الكريم يعلّمنا أن نعمل على أن نكون أصدقاء العالم. ونحن عندما ندرس أسلوب الحوار بي الإسلام، نرى أنه الأسلوب الذي لم يقترب منه أي أسلوب حضاري، لأنَّ الأساليب الحضارية تنطلق من قاعدة: «رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب»، بينما القرآن يقول: ﴿وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾[5]، فهناك حيقة ضائعة بيننا، فقد أكون على هدى أو على ضلال، وقد تكون عى هدى أو على ضلال، فتعال نترافق من أجل اكتشاف الحقيقة.. لذلك، أنا تعلّمت من القرآن أن أحترم الرأي الآخر وأقبله حتى لو اختلفت معه من الناحية الفكرية. ولذلك فإنني انطلقت منذ أوائل الخمسينات بالحوار، فكنت أحاور الماركسيين والقوميين في العراق، وحتى عندما أتيت إلى لبنان عام 52م، كنت أجمع الشباب

(1) سوة النحل: الآية 125.

(2) سوة العنكبوت: الآية 46.

(3) سوة آل عمران: الآية 64.

(4) سوة فصّلت: الآية 34.

(5) سوة سبأ: الآية 24.

من انتماءات مختلفة وأحاورهم.. ولذلك، فإنني أدعو الشباب إلى أن لا يخضعوا للتعقيدات التي يُثيرها الكبار الذين خضعوا للعصبيات العمياء، لأنهم استطاعوا من خلال هذه العصبية الدينية، أن يثيروا الكثير من النزاع والقتال، وأن يُربكوا البلد ويدمروها، وأن يُبعدوا الناس بعضهم عن بعض. لذلك على الشباب أن يعيشوا تجربتهم هم ليصنعوا منها مستقبلاً يمكن أن يجعل وطنهم وطناً منفتحاً، بحيث تكون عمليّة العيش المشترك عمليةً تنطلق من الجذور لا من خلال العناوين السطحية، ليبنوا البلد الذي يضمّ الجميع، بعيداً عن الطائفية والمذهبية، لأنَّ الطائفية لا تستفيد منها إلا الزعامات، فمثلاً، نحن نعرف أنّ رئاسة الجمهوريّة هي للموارنة، ولكن ماذا يستفيد الفقراء الموارنة من رئاسة الجمهورية؟ رئاسة الوزراء هي للسنة، ولكن ماذا يستفيد فقراء السنة؟ وكذلك بالنسبة إلى الشيعة والأرثوذكس وغيرهم.

لذلك نحن نقول إنَّ على الشباب الواعي المنفتح على العالم، أن يعمل على أن تكون الدولة مؤسسةً، وأن تتحول المؤسسة إلى كيان يحمي المنتمين إليه، ويعمل على حلّ مشاكلهم، وأن لا يكون هناك احترام إلا للقانون الذي يشمل الجميع، فلا يكون هناك ابن ستّ وابن جارية. هذا ندائي إلى الشباب دائماً، وندائي إليهم أيضاً أنّ علينا أن نصنع جيلاً جديداً في لبنان على أنقاض الجيل القديم الذي كان مشكلةً للبنان، ليكون الجيل الجديد حلاً لهذا الوطن»[1].

ولكن السيّد يرى أن مشكلة المؤتمرات أو اللقاءات الحوارية

(1) تُراجع المقابلة التي قامت بها طالبة باحثة في قضايا الحوار الفكري الدينيّ الإسلامي ـ المسيحي، في 23 ـ 8 ـ 1429هـ/ 25 ـ 8 ـ 2008م. أنظر: موقع الإنترنت الخاص بالسيد فضل الله.

التي تؤكد في عناوينها الكبرى الحوار الإسلامي الإسلامي أو الإسلامي ـ المسيحي أولاً، وحوار الأديان المتنوعة ثانياً، أنّ الحوار لم ينطلق، في أكثر هذه التجارب ـ وعلى الأخص منها تجربة الحوار الإسلامي ـ المسيحي ـ، من دراسة المضمون الفكري للإسلام أو للمسيحية، بحيث يدخل الطرفان في حوار حول نقاط اللقاء والافتراق في المفهوم العقيدي أو في المفهوم الإنسانيّ في علاقة الإنسان بالإنسان، أو في التشريعات التي يمكن أن يتضمنها الدين المسيحي أو الإسلامي، بل إنّ هذه اللقاءات والمؤتمرات، بشكل عام، أقرب إلى اللقاءات الاحتفالية منها إلى اللقاءات الحضارية الحوارية العلمية التي يُبحث فيها عن الجوامع والفوارق فيما بين هذا الدين وذاك..

وهكذا الأمر في لبنان، فالحوار يبحث في حقوق المسلمين والمسيحيين الوطنية والسياسيّة من دون أي دخول في المسألة الدينيّة الثقافية. فنحن لا نسمع حتى من رجال الدين المعنيين بالمسألة الدينيّة الثقافية، أي حديث حول العناصر الفكرية التي يتضمنها هذا الدين أو ذاك، بل كل ما يُبحث فيه، هو وضع المسيحيين والمسلمين في لبنان والمنطقة، وهو ما لا يجعل لعنوان الإسلام والمسيحية أي بُعد في أصل الحوار، لأنَّ القضيّة تنطلق من العلاقات بين إنسان وإنسان من دون النظر إلى الانتماء الذي ينتمي إليه هذا أو ذاك، بل إنّ الانتماء يمثّل اللافتة التي تميز طرفاً عن آخر، بحسب الواقع.

وأما عن رؤيته لآليات الحوار الأكثر ملاءمةً ومشروعيةً وفاعلية لمجالنا الحضاري والديني، للبدء بالحوار الحقيقي المطلوب بما يؤدي إلى حالة من التفاهم العميق والسلام الدائم، ويتجاوز التناقضات السياسيّة الحالية، وبالأخص الاختلافات العصبية

والمذهبية، يرى العلامة السيّد أنه يجب علينا، بدايةً كمسلمين أو مسيحيين أن لا ننطلق في اعتبار المسيحية أو الإسلام طبلاً يدقّ عليه الطائفيون ليجمعوا الناس حولهم، لأنّ الحوار يحتاج إلى ذهنيّة تنطلق من الاستعداد لتقبّل الآخر والاقتناع بما يقدمه إليه، ولكن الواقع الموجود، هو أنَّ كل واحد ينتظر من الآخر أن يأتي إليه. لذلك نحن لا نعيش ذهنية الحوار، وحتى إننا لسنا مُستعدين لأن نُصحح الأخطاء التي يمكن أن تكون موجودةً في تفكيرنا الإسلامي مما نؤمن به تجاه المسيحي، أو العكس أيضاً. ولذلك نجد العصبية حتى في داخل الدين الواحد. الآن، لو أن شخصاً مفكراً في الدين الإسلامي انتقد بعض ما يعتبره المسلمون من المسلَّمات، وهو ليس من المسلَّمات، أو أن شخصاً في الدين المسيحي انتقد ما يعتقده المسيحيون من المسلَّمات وهو ليس من المسلَّمات، فإنه سوف يُرجم بالحجارة. فالمشكلة عندنا هي أننا لا نعيش الذهنية الموضوعية العقلانية الحوارية التي تتقبل الآخر، وإن كانت لا تُؤمن بما يؤمن به الآخر..

فهذا هو الواقع العام في مناطقنا العربية، وربما الإسلاميّة والشرقية بشكل عام، إنه الواقع والمناخ العاطفي الذي يسيطر على الناس، ويجعلهم لا يعيشون العقلانية الحوارية، وإنما يعيشون العصبية، ونحن نجد أنَّ التعقيدات السياسيّة التي جاءت من خلال الدول المستكبرة، ومن الملوك والرؤساء والأفراد الموظفين عند المستكبرين، هي التي منعت هذا الانفتاح الذي يُمكِّن المسلمين من أن ينفتح بعضهم على بعض. نحن نرى أن هناك اضطهاداً للفكر الآخر في أغلب البلدان الإسلاميّة، وأنَّ البلدان الإسلاميّة، وحتى بعض البلدان المسيحية، تحكمها قوانين المخابرات وقوانين الطوارىء التي تمسك على الناس أنفاسهم، وحتى الآن، نلاحظ أنَّ

أمريكا التي تُعتبر بلد الحرية، أصبحت تمنع الكثير من المعلومات في عالم الإعلام، باعتبار أنَّ هذا قد يُسيء إلى سياسة الدولة أو قد يُسيء إلى اليهود[1].

## 4 ـ السيّد فضل الله وموقفه من الحداثة الغربية:

يُدرك السيّد فضل الله ـ باعتباره أحد أبرز مراجع ومُنظري الفكر الإسلامي المعاصر الذين هم على تواصل واحتكاك دائم بواقع الحياة الراهنة بكل تعقيداتها ومستجداتها ومتغيراتها ـ أنَّ هناك أهمية قصوى في عالم اليوم ـ حيث أضحى العالم قرية صغيرة بحكم التطور العلمي والتقني، وأصبحت له شبه لغة واحدة هي لغة المعرفة والقوة والسلطة والثروة ـ لانخراط عالم العرب والمسلمين في شتى ميادين وحقول الحياة المعاصرة بتنوعاتها وتعابيرها ومعانيها الواقعية الواسعة والشاملة. ولكنه يربط عمليّة التفاعل الدينيّ مع العصر والانفتاح على الحياة بما يمكن أن تحققه عملياً من نتائج إيجابية على مستوى تأصيل هدفية وجود الإنسان في الحياة. فالإنسان خليفة الله في الأرض ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، ولابد له من بناء حياته ووجوده عليها استناداً إلى قاعدة الإيمان بالله تعالى، والعمل الدائم على نيل رضاه. ورضا الله ـ بحسب ما يفهمه السيّد فضل الله ـ لا يعني الإنغلاق على الذات، والاختباء في الكهوف والجبال والانعزال عن العصر، بل يكون في خدمة قيّم الله ومحاولة تجسيدها على الأرض، وهذا ما يمكن فهمه من خلال قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ ﴿٦﴾﴾ وقول الرسول الكريم (ص): «تخلقوا بأخلاق الله».. «تشبهوا بصفات الله».. فالله تعالى قادر وعالم وقوي ورحيم وكريم

---

(1) المصدر نفسه.

وو..إلخ، ولذلك فالمطلوب من «الإنسان ـ الخليفة» أن يتحرك فكرياً وعملياً ليكون عالماً وقادراً وفاعلاً ومنتجاً ومؤثراً في وجوده وحياته، متمثلاً ومستهدياً بمبادئ وقيّم وأخلاق الدين والأنبياء والأئمة الصالحين.

ومن أجل تجسيد وتحقيق تلك القيّم المبنية على رؤية دينيّة تكاملية هادفة، لا بد من منهج عملي تطبيقي، يمزج بين الفكر والممارسة، بين الرؤية الكونية وبين الإرادة العملية.. وفي هذا السياق يبني السيّد فضل الله منهجه في التعامل مع مسألة الحداثة على رؤية دينيّة قرآنية، تقوم على ضرورة تركيز واعتماد التفكير العقلي والمنهج العلمي في مجتمعاتنا، باعتبارهما من أهم الأسس اللازمة للبناء والتصاعد الحضاري المطلوب.. ومن المعروف أنَّ العقلانية و هي من أهم مرتكزات ومعايير الحداثة التي انبثقت في العالم الغربي.. يقول سماحته في رؤيته التأسيسية المعرفية، رافضاً الفصل بين العقل والدين أو بين العلم والدين: «عندما نريد أن نتحدَّث عن المنهج العلمي والعقلي في القرآن، فإن علينا قبل ذلك لنبرر هذا الحديث، أن ننفتح على كل هذا الجدل القائم الذي يستهلكه الكثيرون من الناس من مثقفين وغير مثقفين، استهلاكاً يحمل في داخله الكثير من الانفعال بدلاً من أن يحمل الكثير من الفكر.. فما هي قصة الدين؟ ما هي قصة الإيمان في الإنسان؟ هل هي شيء فوق العقل لينحني العقل أمامه فلا يحاول أن يقترب من أي مُفردة من مفرداته أو من أي موقع من مواقعه؟ هل تطور العلم الذي انفتح الإنسان فيه على أسرار الكون، ليفتح المجال للصراع بين العلم وبين الدين على أساس أنَّ الدين يمثل اللاعلم ليقف العلم إلى جانب فكرة اللادين. ولا نزال نتناقش ونتناظر حتى في المسألة السياسيّة بين العلمانية والدينية، فالدين، كما يدَّعون، هو شيء من

الغيب، هو شيء لله، وكذلك فإنَّ عليه أن لا يقحم نفسه في عالم الشهود والحضور وفي عالم الناس. وهذا ما تنطلق به الكلمة المعروفة التي نستهلكها كثيراً «الدين لله والوطن للجميع»، ليكن له دينه هو أولى به، وليترك الله الوطن لنا ولا يتدخل في أموره من قريب أو بعيد..

وهناك اتجاه يقول: إنَّ الإيمان فوق العقل، لأن الإيمان يرتبط بالغيب، والغيب شيء لا يملك العقل أي وسائل للنفاذ إليه، ولا تملك التجربة - وهي خط العلم - أية مقومات للانفتاح عليه. إذاً لا بد للإنسان الذي يريد أن ينفتح على الإيمان - كما يقولون - أن يعيش الإيمان بروحه وإحساسه، فالإحساس يجعلك تؤمن لا العقل، والروح تنفتح بك على آفاق الإيمان لا العلم. ولكن هل المسألة كذلك في الإسلام؟ وهل المسألة كذلك في القرآن؟.

وينفتح لنا ونحن نُريد أن نقترب من الموضوع، أُفق آخر، وهذا الأفق هو أن قصة الإنسان في الإسلام كيف هي صورته؟ هل أنَّ صورة الإنسان في الإسلام هي صورة الإنسان العقلاني الذي لا يؤمن بشيء إلا بعد أن يتعقَّله، ولا يتحرك في شيء إلا بعد أن يُعقلنه؟ ما هي صورة الإنسان في الحياة؟ هل هي صورته التي تبتعد عن حركة التجربة في الواقع؟ أم أن هناك شيئاً آخر؟.. ربما استهلكنا زمناً طويلاً من التخلف، كان يخيَّل للإنسان فيه أنه بمقدار ما يقترب من العقلانية أكثر فإنه يبتعد عن الدين أكثر، وبمقدار ما ينفتح على العلم أكثر فإنه يبتعد عن الغيب أكثر، وهذا هو الذي صنع مسألة الصراع بين العلم والدين، وهو الذي جعل الكثيرين من المتدينين يتنكرون للعلم وللعقل في أنفسهم وفي أولادهم، لأنه يُخيل إليهم أنهم إذ فتحوا لأولادهم أبواب العلم وأبواب العقل، فمعنى ذلك

أنهم سينحرفون عن الدين. هذه أفكار قد نحتاج أن نثيرها قبل أن ننفذ إلى الفكرة الأساسية»[1].

ويُصر السيّد فضل الله في معظم بحوثه على أنَّ الإسلام دين العقل والعلم والمعرفة، ويقسم طريق المعرفة التي ينتجها الإنسان من خلال فكره وعقله وتجاربه إلى خطين: الخط الأول هو الخط العقلي، وهو الذي ينطلق من خلال مُعطيات العقل وحركيته في الأفكار التي تمثل الأفكار العقلية الفطرية التي اختلف فيها الفلاسفة بين الطريقة الأفلاطونية التي تتحدث عن وجود مُثل كان الإنسان يعيشها عندما كان في عالم المثال ثم تذكرها بعد ذلك، أو ما يُسميه العقلانيون الإسلاميون بالأفكار الأولية الفطرية التي لا تحتاج إلى أية مسبقات، لأنَّ الإنسان يُدركها بالفطرة، مثل «النقيضان لا يجتمعان»، «الضدان لا يجتمعان»، «الكل أعظم من الجزء» وما إلى ذلك من الأحكام العقلية التي تعتبر أنها تموّل كل الأحكام الأخرى.. والطريقة العقلية هي الطريقة الفلسفيّة التي يُحلق الإنسان فيها في عالم العقل من دون أن يلاحق مفردات الواقع، ولذلك يتحرك من موقع الفرضيات، وليس من الضروري أن تكون حركته من موقع الواقع. وأما الطريقة العلمية، فهي الطريقة التجريبية التي كان يُعبر عنها المناطقة القدامى بالطريقة الاستقرائية، حيث تتعرف على الكثير من الأفكار الاجتماعيّة أو الأفكار الصحيحة أو الأوضاع الكونية أو ما إلى ذلك من خلال عمليّة استقراء لمفردات الظاهرة، لتنطلق من خلال ذلك مسألة التأمل التي تجمع كل مفردات الاستقراء وتجمع كل مفرداتها الظاهرة، ليكون الحُكم منطلقاً من التحديق في الواقع، ومن التأمل في مفردات الواقع، وهذه هي الطريقة التجريبية التي هي

---

(1) أنظر: مجلة المعارج، العدد 28 بتاريخ 31 آب ـ أيلول ـ تشرين 1997م.

أساس الطريقة السلمية التي أمكن لها أن تطور العالم من حيث اعتمادها على العلم.

وقد أخذ المسلمون بهاتين الطريقتين، لأنَّ القرآن الكريم ركّز على الطريقتين معاً ولم يجمد على طريقة واحدة. فنحن نلاحظ مثلاً بالنسبة إلى الطريقة العقلية، أنَّ الله تحدث مع الناس الذين يُشركون، فقد واجه الإسلام هذا المجتمع الذي كان ينظر إلى مسألة الشرك باعتبارها مسألة نفسية معقدة لا يستطيع الفكاك منها. ويمكن أن نلاحظ فارقاً كبيراً بين منطق المشركين في انفعالهم بالفكرة، وبين منطق الإسلام والقرآن في ذلك. لقد قال المشركون وهم يستنكرون على النبي محمد (ص) دعوته؟ ﴿أَجَعَلَ ٱلْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ ۝٥ وَٱنطَلَقَ ٱلْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ ٱمْشُوا۟ وَٱصْبِرُوا۟ عَلَىٰٓ ءَالِهَتِكُمْ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ يُرَادُ ۝٦ مَا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِى ٱلْمِلَّةِ ٱلْآخِرَةِ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا ٱخْتِلَٰقٌ﴾[1]، لم يقولوا إنَّ فكرنا يرفض المسألة، بل أثاروا علامات التعجب وقالوا إنّ المسألة هي مسألة الدفاع عن آلهتكم، ما سمعنا في آبائنا بهذا، والإنسان بهذا المنطق يهرب من ذاته، فهو لا يدافع عن فكر، ولكنه يدافع عن تراث وعن عادة ورثها.. هذا هو منطق الشرك فما هو منطق القرآن؟ ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوٓا۟ ءَالِهَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ ۝٢١ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[2]. إنَّ التعددية تفرض إمكانية الاختلاف، فإذا كان هناك إلهان، وكل واحد منهما مُطلق القدرة، وأراد هذا شيئاً وأراد ذاك شيئاً آخر، فإما أن يتغلب أحدُ على الآخر فلا يكون المغلوب إلهاً، لأنَّ الإله لا بد أن يكون كُليّ القدرة، وإما أن لا يتغلب أحدهما على الآخر فلا يتحقق شيء في الكون، لأنَّ هذا يريد شيئاً

---

(1) سورة ص: الآيت 5 ـ 7.

(2) سورة الأنبياء: لآيتان 21 ـ 22.

والآخر يرفضه، ولا يمكن أن يتحققا معاً، لأن النفي والإثبات لا يمكن أن يتحققا في صعيد واحد.

فالله تعالى يقول انظروا إلى الكون، فإنكم سترون أنَّ هذا الكون منظّم يسير على قاعدة منظمة ليس فيها خلل أو أي اضطراب في كل مواقعه ﴿لَا ٱلشَّمۡسُ يَنۢبَغِي لَهَآ أَن تُدۡرِكَ ٱلۡقَمَرَ وَلَا ٱلَّيۡلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِۚ وَكُلّٞ فِي فَلَكٖ يَسۡبَحُونَ﴾[1]. إذاً الدليل على نفي الشرك هو أنَّ الشرك يستتبع الفساد في الكون، وحيث لا فساد في الكون إذاً لا شرك هناك في الإلهية. لقد انطلق من خلال المنطق العقلي ليردّ ذلك المنطق الانفعالي.

فالقرآن ـ إذاً ـ ينطلق ـ كما يُؤكد السيّد ـ من خلال المنطق العقلي في هذا المجال. وعندما تحدث القرآن عن مسألة (المعاد) الذي هو اليوم الآخر فإنه تناوله في خطين: الخط الأول: هل هو مُمكن أو مستحيل؟ الخط الثاني: هل هو واقع أو ليس بواقع؟

فكرة أنه هل هو مُمكن أو مستحيل كانت فكرة تُلح على واقع الناس الذين كانوا في عهد الدعوة، وربما ما زالت تُلح على أناس كثيرين الآن، لأن هناك خلطاً عندهم بين ما هو معقول وما هو مألوف، ما هو معقول هو الشيء الذي يحكم العقل بإمكانه، بحيث إنَّ العقل لا يجد هناك أيّ مانع من الموانع العقلية في الفكر تحول بينه وبينه، أي لا يلزم وجود الشيء وعدمه في آن واحد، وهذا من الموانع العقلية. أما ما هو مألوف فأن يكون الشيء غريباً، أي لأننا لم نألف وجوده على اعتبار أننا لم نلاحظه في تجاربنا في الواقع رغم وجوده.

وهكذا نجد أنَّ الله أراد أن يركز الفكرة التوحيدية من خلال

---

(1) سورة يس: الآية 40.

نقطتين؛ النقطة العقلية من جهة، والنقطة الحسية التي تدخل في الجانب التجريبي من جهة أخرى. فنلاحظ في المسألة العقلية أنه أثار سؤالاً أمام الإنسان، وهذا السؤال هو: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾(1).

كيف؟ إنك تُواجه واقعاً، ادرس نفسك هل أنت خُلِقْتَ من غير شيء؟ وخلقك لا يحمل في داخله بذوراً حتمية، فكيف وُجدت من غير شيء؟.. هل خلقت نفسك، إذا كنت عدماً فكيف تستطيع أن تؤكد الوجود؟ إذاً لا بد من خالق. ولا شك أنَّ الذي يُوجد من غير شيء هو الذي يحمل في داخله حتمية وجوده، بحيث لا يحتاج وجوده إلى شيء خارجيّ يعطيه الوجود، وهو الله الذي لا بد من وجوده في تبرير وجود الكون. أما أنا وأنت، فلو وجدنا لما كانت هناك مشكلة، ولو لم نُوجد لما كان هناك مشكلة، إذاً الإنسان الذي يتساوى طرفا العدم والوجود في وجوده، هذا إنسان يحتاج إلى أن يستعير الوجود من الآخر، لأنه لا يحمل في داخله الوجود. لذلك فأن توجد من غير شيء فذلك ليس وارداً، وأن تخلق أنت نفسك فمعنى ذلك أنك وُجدت قبل أن توجد، والإنسان لا يمكن أن يكون موجوداً في حال كونه معدوماً، ولذلك فإنَّ المسألة من الناحية العقلية لا معنى لها.

وعندما نلاحظ أنَّ القرآن الكريم يريد أنَّ يدخل في المسألة التجريبية، ليركز المسألة الإيمانية التوحيدية من خلال حركة الواقع، على أساس أننا عندما نرصد الظاهرة فإننا نؤمن بنتائجها. كل الظواهر التي انطلقت من خلالها النظريات العلمية، تمثل وجوداً معيناً يدل على نتائج أخرى، فنرصد الظاهرة، ونرصد النتائج من

---

(1) سورة الطور: الآية 35.

خلال هذه الظاهرة، ونأخذ الفكرة، يقول تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[1]. إنَّ معنى ذلك أنَّ الكون تحوّل إلى أن يكون كتاب إيمان، فعندما تقرأ الظواهر الكونية، وتدرس ما في داخل هذه الظواهر من أسرار، وتستنتج كيف يمكن للأشياء الخاضعة لتنظيم دقيق، حتى في الأشياء الصغيرة الجزئية منها، لا يمكن أن تكون منفصلة عن قوة يمكن أن تنظم ويمكن أن ترعى هذا النظام.

ويستنتج السيّد فضل الله من تلك الآيات أُسس المنهج العقلي والعلمي الإسلامي الذي يقوم على الرصد والمتابعة والرؤية والتحليل والاستنتاج، فالآيات السابقة تُركز على دراسة الظواهر الكونية في خطين: خط يُنتج له المسألة العلمية، وخط يُنتج له المسألة العقلية. أما الخط الذي يُنتج المسألة العلمية، فهو أن تدرس الظاهرة لتعرف أسرارها ولتستفيد منها؛ تدرس السحاب المسخر بين السماء والأرض، تدرس نزول المطر تدرس كيف رفعت السماء بغير عَمَد، تدرس ذلك حتى تعرف السِّر فيه، لتأخذ منه النتائج التي تستفيد منها في حياتك، من حيث إنَّ الله سخّر لك هذا الكون لتنتفع به على أساس ما تستنتجه منه، ثم بعد أن تدرس الظاهرة تستنتج منها عقلياً أنه لا يمكن أن يكون الشيء المعقول من غير قوة عقل تجعله معقولاً، ولا يمكن أن يكون الشيء المنظم من غير قوة تنظمه، ولا يمكن أن يكون الشيء مستمراً ما دام لا يملك قوة تحفظ استمراره وترعاه.

---

(1) سورة البقرة: الآية 164.

يعني أنَّ الدنيا لا بد لها عندما تريد أن تنطلق في حركتها وسكونها من قوة تنظم لها هذه الحركة وهذا السكون، ولذلك نجد أنَّ هناك إلحاحاً على الجانب التجريبي بالإضافة إلى الجانب العقلي ..﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾[1] تطلعوا في كل الظواهر الكونية لتدرسوها ولتحركوها ولتنطلقوا من خلالها من أجل أن تعطوا حياتكم فكراً جديداً، ومن أجل أن تطلعوا على منافع جديدة ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾[2]. إنك تستطيع أن تصل إلى الإيمان من خلال دراستك لنفسك، ولعقلك كيف يتحرك وكيف ينطلق، ولكل أجهزة جسمك في كل مجالاتها الصغيرة والكبيرة. إننا نلاحظ أن هناك تركيزاً على الجانب التجريبي الذي يرصد الظاهرة ليستنتج منها، والجانب العقلي الذي يرصد الظاهرة من أجل أن يُحاكمها ومن أجل أن يقارن بينها وبين فكر آخر حتى يستنتج منه.

ويتحدث السيّد عن إيحاءات المنهج التجريبي في بعض الآيات التي تتحدث عن العبرة، ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾[3]. سائلاً: ما معنى الاعتبار؟ أن تعمل على أساس أن رصد ظاهرة لتأخذ منها درساً، أو لتأخذ منها فكرة ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾[4]. عليك أن تعيش تجارب الآخرين، حتى تستطيع أن تستنتج من تجاربهم فكراً يُمكن أن تتحرك من خلاله لاستنتاج فكر آخر أو لإغناء فكر آخر ..﴿يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي

(1) سورة يونس: الآية 101.
(2) سورة آل عمران: الآية 191.
(3) سورة الحشر: الآية 2.
(4) سورة يوسف: الآية 111.

﴿ٱلۡأَبۡصَٰرِ ۝٤٤﴾[1] وهكذا نجد عندما يتحدث عن التجربة التاريخية وكيف نستطيع أن نحصل منها على ما يهمنا من الأفكار﴿أَفَلَمۡ يَهۡدِ لَهُمۡ كَمۡ أَهۡلَكۡنَا قَبۡلَهُم مِّنَ ٱلۡقُرُونِ يَمۡشُونَ فِي مَسَٰكِنِهِمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلنُّهَىٰ﴾[2]. ﴿أَوَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَيَنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۚ كَانُوٓاْ أَشَدَّ مِنۡهُمۡ قُوَّةٗ﴾[3] ﴿قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلِكُمۡ سُنَنٞ فَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾[4] ﴿قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ ثُمَّ ٱنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُكَذِّبِينَ﴾[5]. هذه كلها توحي لنا بمتابعة الظاهرة ومتابعة التجربة، سواء كان تجربة الإنسان الآخر أو كانت تجربتنا بالذات[6].

وقد عمل السيّد فضل الله على هذا الصعيد الفكري والمفاهيمي، مؤكداً على ضرورة وعي ومعرفة الزمان أو الأيام، وأخذ العبر والدروس منها، على كافة المستويات والأصعدة.. فعلى المستوى التاريخي، نرى السيّد فضل الله يقرأ الماضي ـ بأحداثه ومواقعه ورموزه ومختلف معطياته ووقائعه ـ بعيون الحاضر والمستقبل، ويحاول دوماً وعي قيّم تلك الأيام وعِبَرِها وملاحظة سير قوانينها التاريخية وسُننها التي تنتظم الظواهر والأفكار والأحداث، تلك القيّم والقوانين والسُّنن التي تعيد إنتاج نفسها في كل ظرف يعاد فيه إنتاج شروطها بحركة الإنسان في مسار التاريخ والزمن.

ويعتبر السيّد أن الإحاطة بهذه السنن الفكرية والتاريخية الجارية ـ التي تحملها الأيام ويخبّئها الزمان ـ هي المحرك للاستعداد الحاضر

---

(1) سورة النور: الآية 44.

(2) سورة طه: الآية 128.

(3) سورة الروم: الآية 9.

(4) سورة آل عمران: الآية 137.

(5) سورة الأنعام: الآية 11.

(6) المصدر نفسه.

والتخطيط الواعي للمستقبل، وأن هناك أسراراً كامنة سوف تكشفها الأيام، فينبغي الإعداد لها ليكون الإنسان فاعلاً في توجيهها لا منفعلاً بجريانها.

وعندما يدعو السيّد إلى ضرورة انفتاح الفكر الإسلامي على الحداثة والتطور والأخذ بالفكر العقلاني[1] وبأسباب العلم والمعرفة والتقدم العلمي، فإنّه ينطلق من عمق وعيه للنص المقدس الذي قد يكون محدود المعنى في الإطار اللفظي والشكل الخارجي، ولكنه قد يحمل الكثير من الإيحاءات العمليّة التي تعطي الحركية الحية في حركة المعنى في الواقع. وهذه هي ـ كما يؤكد السيّد ـ مهمة الفقهاء في الأفق الواسع الذي ينفتحون فيه على الفقه في أبعاده الإنسانية، ومهمة المفكرين والمرشدين والواعظين في تحريك الفكرة والحكمة والجو نحو دين منفتح على الآخر بدلاً من الانغلاق عليه. لتكون القضيّة ـ في هذا المجال ـ قضيّة الدين في الوعي الإنسانيّ والتي تتمثل بالحاجة الطبيعية إلى الخروج من الجمود المادي الذي يحاصر الفكر، ويجمّد الروح ويبتعد بالإنسان عن التحليق في الآفاق الواسعة للفكر والإنسان والحياة، لأنَّ الإيمان بالله يفتح فكر الإنسان على المطلق، ويدفع به إلى التزام القيّم الروحية والأخلاقيّة في بُعدها الإنسانيّ الواسع، ويقف به على قاعدة متينة ثابتة لا تهتز أمام انفعالات الغريزة، ولا تسقط أمام ضغوط الواقع، لأنها تحدّق بالله الذي يرعى الإنسان في امتداد وجوده كما رعاه في بدايته، وفي هذه

(1) العقلانية ـ في منظور السيّد فضل الله ـ هي الطريقة الموضوعية للتفكير، التي تعمل على أساس دراسة أية قضيّة أو أية فكرة أو أي واقع من خلال عناصرها الذاتيّة وخصائصها الموضوعية في ما يُحيط بها من أجواء وما يتحرك في آفاقها من ظروف. (راجع: غسان بن جدو، خطاب الإسلاميين والمستقبل، حوارات مع السيّد فضل الله، ص: 23، دار الملاك، بيروت 1995م).

الرحابة الروحية المنطلقة إلى الأبعد من مادية الحسّ، يُمكن للفرد أن يضحي للمجتمع بذاتياته، وللمجتمع أن يرعى الفرد في حاجاته من مواقع الالتزام لا من مواقع الحالات الطارئة.. ولعلّ التجارب التي عرفتها الإنسانيّة في الاجتماع الدينيّ في مرحلة قوّة القيمة، وصلابة الالتزام، تُوحي بالخير الكثير وبالضرورة الملحة للعمل في سبيل ذلك.

## 5 ـ رؤيته إلى قضيّة العلاقة بين الإسلام والغرب[1]:

لا يزال ملف العلاقة بين الشرق والغرب (وبالتحديد) العلاقة

---

(1) ما نقصده بالغرب هنا هو الغرب بالمعنى الجغرافي (وليس بالمعنى «السياسي ـ الثقافي» فقط المتداول حالياً في مختلف الأوساط الدولية) الذي يتحرك في الواقع العالمي ـ في مجمل علاقاته الدولية ـ كأي نظام سياسيّ آخر بما يحقق تطلعاته ويضمن مصالحه ومصالح شعوبه ومجتمعاته..
والملاحظ ـ في هذا المجال ـ أن الكثير من المؤرخين والمفكرين أعطوا لمفهوم الغرب دلالة فكرية وصفة مفهومية نقلته من المعنى الجغرافي إلى معنى آخر جديد طغت عليه الرؤية الثقافيّة التي باتت تنظر إلى الغرب من منظور كونه واقعاً مفاهيمياً غير مرتبط بمنطقة جغرافية معينة كما كان عليه الحال في السابق. وبهذه النظرة أصبحت اليابان ـ الواقعة في أقصى شرق آسيا ـ من الدول الغربيّة المهيمنة على العالم اقتصادياً باعتبارها أحد الدول الصناعية الكبرى التي تشكل مع كل من الولايات المتحدة وفرنسا وألمانيا وإيطاليا وبريطانيا وكندا مجموعة السبعة الكبار الذين يتحكمون باقتصاد العالم ومصيره. وهذا توجه فكري وتوسيع أيديولوجي وليس جغرافياً، يرتكز على ما تقوم به تلك الإدارات السياسيّة الغربيّة من فرض إرادتها ومعاييرها ونظمها الحضارية على الآخر..
أما الغرب الحضاري والتنويري (غرب فلسفة الأنوار العقلية) الذي أبدع وأنتج وأضاف (ولا يزال يُبدع ويضيف) أشياء جديدة (فكرية وعلمية وتقنية وصناعية هائلة وو..إلخ) فهو ليس موضع نقاشنا وانتقادنا هنا، بالرغم من وجود كثير من الملاحظات الفكرية النقدية على طبيعة الرؤى والتصورات المفاهيمية التي =

بين الغرب والحضارة الإسلاميّة حياً ومتفاعلاً ومتحولاً على أوجه ومسارات متندّدة، مستقيمة أحياناً، ومتعرجة أحايين أخرى كثيرة.. تتخللها منعطفات حادة ومتوترة وخطيرة جداً.

وقد لاحظنا اتساع رُقعة الانقسام والتنابذ الحضاري بين الفريقين، وازدياد التعقيدات في طبيعة العلاقة الإشكالية القائمة بينهما (بين الغرب والإسلام) بعد أحداث الحادي عشر من أيلول 2001م[1]، وما تبعها من إسقاط نظامي طالبان والعراق، والحرب «الغربية - الأمريكية» الطويلة ضد ما يسمى بـ(الإرهاب الدولي!)، وعدوان تموز 2006 على لبنان، التي كرست في ذهنية الغرب

---

= يعتقدها يعتنقها حول الوجود والإنسان.. ويبدو لنا حالياً أنَّ النظرة للغرب - باعتباره فضاءً سياسياً وسياقاً حضارياً - هي النظرة القائمة لدى قطاعات واسعة من نُخبنا ومفكرينا وأفراد مجتمعاتنا.

(1) يعتقد السيد فضل الله بوجود إيجابية كبرى مما حدث في 11 أيلول 2001م، أي كنتيجة لما حدث على طريقة رُبَّ ضارة نافعة، من خلال نقطتين:
الأولى: إنَّ هذه الاعتداءات المتحرّكة ضدَّ العرب والمسلمين في أكثر من بلد من بلدان الغرب ولا سيّما في أمريكا دفعت المسؤولين في الغرب وعلى أعلى المستويات للتحدّث عن الإسلام بطريقة إيجابية على أنَّه دين السلام والتسامح والمحبة، وأنَّه الدِّين الذي لا يُشجع الإرهاب، وأنَّ القائمين بالعمليات الإرهابية بعيدون عن الخطّ الإسلامي، وهذا ما ساعد على امتصاص الكثير من الدعايات الإعلامية ضدَّ الإسلام تحت تأثير اتّهام المسلمين بالقيام بعمليات التفجيرات.
والنقطة الثانية هي أنَّنا نجد أنَّ هذه الأحداث نبّهت الغربيين إلى الإسلام الذي يجهلونه بشكلٍ عام من الناحية الثقافية. ولهذا أقبل الغربيون على شراء الكتب الإسلامية ولا سيّما القرآن في ترجماته الفرنسية والإيطالية والإنجليزية، بشكلٍ لافت، ما يُتيح الفرصة للغربيين، لأن يطلعوا على الإسلام، ليعرفوا أنَّ الإسلام ليس عنفاً ولا إرهاباً، وليس ضدَّ القيّم الحضارية، وليس ضدَّ الحرّيات الإنسانيّة والرخاء الإنساني، بل هو ضدَّ الظُّلم والاستكبار والتدمير الإنسانيّ في القيّم الروحيّة والأخلاقيّة والحضاريّة.

عموماً تلك النظرة النمطية القديمة السائدة تاريخياً عن الدين الإسلامي من حيث كونه ـ كما يزعمون ـ دين الإرهاب الذي يختزن ـ في داخل منظومته الفكرية والتشريعية ـ مبادئ العنف وإلغاء الآخر.

في مقابل هذه النظرة السلبية شبه المتأصلة فكرياً وعملياً في وعي الغرب الثقافيّ والتاريخي، والتي تتراكم وتتكدس يوماً بعد يوم مع تحولات الواقع وتغيرات السياسة والاقتصاد والاجتماع العالمي..

وإزاء ما أحدثته وما يُمكن أن تُحدثه تلك الإشكالية لاحقاً من انعكاسات وتأثيرات مستقبلية غير محمودة العواقب على قضيّة التفاعل الإيجابي التكاملي والحوار العقلاني الهادئ والتلاقي الحضاري السلمي بين مختلف الشعوب والأمم المكونة لعالمنا الأرضي كله.. ولعلنا نذكر هنا ـ كمثل وشاهد حي على العلاقة المتأزمة ـ ما قامت به بعض الدوائر الثقافيّة والإعلامية الغربيّة مؤخراً من إعادة نشر لمجموعة رسوم كاريكاتورية مسيئة لنبي الإسلام (ص)، بُنيت بمجملها على ما هو موجود ومتراكم ومختزن تاريخياً وتقليدياً في داخل ذهنية الغرب من صور مشوهة وغير حقيقيّة عن واقع الدين الإسلامي والثقافة العربيّة الإسلامية.

إزاء كل ذلك، تُحاول جمهرة من مفكري وعلماء ومثقفي الأمة تحليل هذه العلاقة المتأزمة بين الغرب والإسلام (حضارياً وسياسياً)، وإبراز الصورة الحقيقيّة للإسلام كدين ورسالة إنسانيّة ليس لها من غاية وهدف حياتي سوى المعرفة (معرفة الذات والخالق والوجود) والتكامل الروحي والوجودي (وصول الإنسان إلى كماله الممكن له) من خلال إعادة بناء الإنسان على صورة فطرته الأولى النقية التي فطر الله تعالى الناس عليها: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾.. وذلك في محاولة لتغيير تلك النظرة القائمة حالياً والناجمة بمعظمها

عن مستجدات السياسة وتداخلاتها، ومحولات قسر الدين لصالح اللعبة السياسيّة هنا وهناك.

يقف السيّد فضل الله في مقدمة هؤلاء العلماء والمراجع الإسلاميّة الكبار محاولاً إبراز أهمية اللقاء والتعارف بين الإسلام والغرب، ومشدداً ـ في كل حواراته وندواته ولقاءاته ـ على ضرورة الحوار (وليس الصدام)[1] بين حضارة الغرب وحضارة الإسلام..

ولكن السيّد يُميز ـ في دراسته للغرب ـ بين مستويين، الأول هو مفهوم ومستوى الغرب السياسيّ الممثل بالإدارات السياسيّة الغربيّة الحاكمة والمسيطرة على تنفيذ السياسات والمصالح الغربيّة والموجهة لها، والثاني هو مفهوم ومستوى المجتمعات الغربيّة المتمثلة في مُجمل التيارات الفكرية والثقافيّة والإنسانيّة وباقي هيئات ومؤسّسات المجتمع المدنية.. ويعتبر السيّد فضل الله أنه ليس لدينا إحصائيات تُفيد توضيح وجهة نظر الإنسان الغربي على صعيد حوار أو صدام

---

(1) رفض السيّد فضل الله مصطلح «صدام الحضارات» الذي أنتجته بعض تيارات الغرب الثقافيّة النخبوية المعادية لأي حوار أو تلاقي حضاري وإنسانيّ وديني. واعتبر سماحته ـ كما ورد في كثير من لقاءاته وندواته ومواقفه ـ أنَّ كلمة صدام الحضارات لا تملك الكثير من الدقة، لأنَّ صدام الحضارات قد لا يرتبط بالمناطق الساخنة أمنياً وعسكرياً، بل إنَّه قد يتحرّك في العنف الفكري في تغليب حضارة على حضارة، أمّا الواقع الموجود اليوم، فهو صدام السياسات، لأنَّ المسألة ليست، أنَّ الحضارة الإسلاميّة تتبنى شيئاً ترفضه الحضارة الغربية، فالخطوط العامّة الحضارية لمواجهة الاحتلال هي من القضايا التي تتبناها كلّ الحضارات الإنسانية، وهذا الذي يدور الجدل حوله في أنَّ الشعب الفلسطيني في مواجهته لإسرائيل، هل هو شعب يبحث عن حريته؟ وهل أنَّ إسرائيل تملك الشرعيّة لاستيلائها على فلسطين لمجرّد أنَّه قبل آلاف السنين كان اليهود يسكنون في فلسطين؟.. إذاً المسألة ليست مسألة اختلاف حضارتين، بل اختلاف نظرتين في واقع الاحتلال هنا وهناك.

الحضارات، ولا سيّما موقف المثقفين الغربيين الذين يُدركون ولا يعيشون بالضرورة حالة صدام حضاري، قد يكون لديهم بعض التحفظات على بعض المفردات في الحضارة الإسلاميّة، وهناك بعض التحفظات على بعض المفردات لدى المفكّرين المسلمين على الحضارة الغربية، وهذا جزءٌ من حوار الحضارات، فحوار الحضارات ليس معناه أن تُسلم حضارة بما لدى الحضارة الأخرى، بل أن تبحث القضايا التي تختلف فيها الحضارتان[1]..

لذا المسألة هي مسألة صدام السياسات، وقد لا تكون كلمة الصدام دقيقة في معناها السياسيّ عندما تكون المسألة تمثِّل توازن القوى بين المُتصادمين، فالصدام ـ بحسب رأيه ـ محاولة استعادة الاستكبار العالمي أو الاستعمار سيطرته على المُستضعفين. أي صدام المستكبرين مع المستضعفين لحساب مصالحهم وإحكام سيطرتهم كما هي المسألة التي تتحرّك فيها توافق المصالح بين الإدارات الغربيّة الأوروبية والولايات المتحدة.

وفي عمليّة نقد ذاتي[2] يُحمِّل السيّد فضل الله بعض الحركات

---

(1) راجع: حوار فكري مع السيّد فضل الله، موقع «بينات» الإنترنت الخاص بالسيد فضل الله. (http://arabic.bayynat.org.lb/kadaya/kadaya_muslim.htm).

(2) يُمكن أن نقرأ في مجمل النقد الفكري الذي يُوجهه سماحة السيّد للحركات الإسلاميّة تمييزاً واضحاً عن نظرة ونقد الغرب لهم. ويقوم نقد السيّد على أنّ مشكلة الغرب أنه يطرح المسألة في شكل شمولي، ويحاول أن يعطي حُكماً مبرماً وساحقاً مفاده أن الحركات الإسلاميّة تمثل التخلف، وهذا ما يرفضه السيّد معتبراً أن ثمة حركات تملك الرؤية المعاصرة والأسلوب الواقعي للعمل الإسلامي، وتحاول أن تنفذ من الكثير من الفجوات في الواقع السياسي. ويعترف السيّد بأنه قد لا يتكلم إيجابياً عن هذه الحركات، بشكل عام، لكنه يسجل لها بعض الإيجابيات في مسألة المرونة الواقعية. وعند دراسة تجربة الحركة الإسلاميّة في تركيا مثلاً، يجد السيّد أنها ـ وبقطع النظر عن مفرداتها الفكرية والثقافيّة ـ =

والتيارات الدينيّة السائدة عندنا مسؤولية كبيرة في تكريس هذه النظرة أو الصورة النمطية التقليدية الموجودة عن الإسلام في الوعي الغربي. وهذه ـ من دون أدنى شك ـ قناعة فكرية وعمليّة سائدة لدى قطاعات واسعة من مثقفينا وعلمائنا، وينبغي علينا جميعاً الاعتراف والإقرار بها، والعمل الجدِّي المسؤول لحل إشكاليتها الواقعة والمؤثرة. وهي تتمثل ـ كما أراها ـ في أن مجمل خطابنا الدينيّ ـ الذي تُنتجه

= استطاعت أن تتمرد على كل هذا الجدار العلماني الذي حاول أن يُصادر الإسلام في هذا البلد، واستطاعت أن تحصل على أكبر قاعدة شعبيّة من خلال شعاراتها الإسلاميّة، إضافة إلى السلوك العام لأكثر من قيادة إسلاميّة، وحاولت بطريقة أو بأخرى أن تمارس المرونة في اختراق بعض الفجوات في النظام العلماني، أو في السياسات الدولية والإقليمية. ويُوجه السيّد إلى أهمية دراسة هذه التجربة التركية. وكذلك التجربة الإيرانية، لأن البعض يرفعها إلى السماء، والبعض الآخر يسقطها إلى الحضيض. ولكن القضيّة ـ كما يرى السيّد ـ ليست كذلك، لأنها لا تمثل تياراً واحداً، بل خطوطاً تفصيلية متنوعة. ربما يتحدث البعض عن إيجابيات في التيار الإصلاحي (في إيران)، والبعض الآخر يرى إيجابيات في التيار المحافظ، باعتباره يحرص على استقامة الفكر الإسلامي وما إلى ذلك. لذلك علينا ـ يتابع السيّد ـ دائماً أن ندرس كل حركة إسلاميّة بإيجابياتها وسلبياتها، وأن نعرف أنَّ الحركات الإسلاميّة مثل الحركات العلمانية، لا تعيش في المطلق، ولا تتحرك خارج الظروف الموضوعية التي تحيط بها، وعندها لا يكفي أن نُنادي بالعدل، في حين أنّنا محاصرون بألف موقع من مواقع الظلم. ولا يكفي أن نؤمن بالفكرة أو نحرّكها في الوجدان الشعبيّ لننتصر، بل لا بد لنا من أن ندرس الأرضية لنتحرك عليها.. ولذلك فالمشكلة في تقويم الحركات الإسلاميّة، هي أن بين الناس من ينظر إليها على أساس الأسود أو الأبيض في المُطلق. ونحن نعرف أن الظروف الموضوعية التي تحيط بنا قد تحولنا إلى اللون الرمادي. ويؤكد السيّد هنا أنه ليس من الذين يرفضون اللون الرمادي في المطلق، بل يعتقد بأن حركته حتى في الجانب الشرعي، يمكن أن تنطلق في الجو الرمادي على أساس درس الأصلح والأهم. أنظر: جريدة النهار اللبنانية، 2 محرم الحرام 1424هـ 5/ 3/ 2003م، أجرى الحوار إبراهيم بيرم ورضوان عقيل.

حركات وتيارات ونُخب إسلاميّة متشددة ومتعصبة ـ مريض ومأزومٌ، وهو لا يزال يبث سمومه في عقول أبناء مجتمعاتنا، مما جعلها واقعةً تحت ثقل هذا الخطاب المتفجر، وأسيرةً لثقافة وفكر التطرف ومروّجيه عبر منظومةٍ مُحكمةٍ من المفاهيم الدينيّة التي تغذّيها أوضاعٌ سياسيةٌ واقتصاديةٌ مُزرية منحت مثل هذه المفاهيم البيئة والمناخ المناسب للنمو والتكاثر والتأثير حتى أصبحت مسيطرةً على رؤية وأحكام مجتمعاتنا وأفرادنا تجاه مختلف مفردات الحياة، على مستوى الأفراد والأشخاص والأفكار والأشياء والأمم والحضارات.

فالتطرف[1] ـ كما يراه السيّد فضل الله ـ لا دين له ولا طائفة ولا مذهب ولا عرق، فعلى ضفَّتي العالم الشرقي والغربي، أو بالتحديد الإسلامي والغربي ثمة متطرفون على المستوى العملي وعلى المستوى الفكري أو الفلسفي أو التنظيري، هذه حقيقة يردّدها الكثيرون من الدارسين المستقلين، أو من المدافعين الديماغوجيين عن السائد والمألوف والموروث في ثقافتنا.. غير أنَّ الفارق يكمن في أنَّ هؤلاء الديماغوجيين يستخدمون هذه الفكرة على طريقة الحق الذي يُراد به الباطل، وذلك لأنّ مثل هذه الحقيقة حين تؤخذ على إطلاقها، فإنها تتغافل عن أمرٍ غايةٍ في الأهمية، وهو أنّ متطرفينا أو

---

(1) التطرف هو بالضرورة موقف عملي قد يتخذه فرد أو جماعة، وهو على طرفي نقيض من مصطلح ومفهوم الحضارة والمدنية. وهو أيضاً فكر يبحث عن الحلول لإزمات ومشاكل الحاضر في دفاتر الماضي التليد المُهيمن على المتخيل الذاتي والموضوعي.. وهو فكر مولع بالنماذج المثالية الكامنة في جوف التاريخ الماضي لا في المستقبل، طبعاً ليس في الماضي كما كان، وكما حدث بل في الماضي المتخيّل المعدّل تاريخياً، ليكون على مقاسات المثال المتعالي الدوغمائي. ويمكن رؤية ومتابعة مثل هذه الأفكار في كثير من مدونات ودراسات بعض كبار المتطرفين المتعصبين للتاريخ بإجمال أو لتاريخ أمةٍ من الأمم أو تيارٍ من التيارات، ويبرز هذا بشكل أكبر في تراجم الرموز وسيرهم وحياتهم.

الخطاب الأصولي لدينا هو الخطاب السائد، هو الخطاب الذي يشكّل الوعي ويستقرّ في اللاوعي، والاستثناء لدينا هو الانعتاق منه نظرياً وعملياً، وذلك بعكس الغرب (وهذه حقيقة ينبغي الاعتراف بها أيضاً).. فالغرب استطاع بعد صراعاتٍ مريرةٍ (على مستوى الفكر والفلسفة والواقع) أن يصل إلى ماهو عليه اليوم من سيطرة الخطاب الفلسفي العلمي على مساحات الوعي واللاوعي، والتحكم بكثير من مساراته ومصالحه عقلياً وعملياً، والاستثناء هناك هو الخطاب الأصولي المتزمّت.. إنّ هذا الفارق مراعاته واجبة على من أراد أن يدرس هذه اللحظة التاريخية من عُمر العالم، ويقارن بين حضارتين متباينتين تتقاسمان العالم، وتثيران فيه الزوابع والعواصف العمليّة والفكرية[1].

وأما في ما يتعلق بالحرب التي يشنها العالم السياسيّ الغربي ـ وبالتحديد الولايات المتحدة الأمريكية ـ ضد الإرهاب الدولي (الأصولي الإسلامي!) فإنَّ السيّد يُوافق على شنّ حربٍ واسعة ضدَّ الإرهاب بالمعنى الذي نفهم فيه الإرهاب، بأنَّه الحرب على المدنيين وعلى الأبرياء في غير ضرورات الحرب، أمّا أمريكا فإنَّها تعتبر الانتفاضة والمقاومة في لبنان إرهاباً، ونحن لا نوافق على ذلك، لأنَّنا نعتبر أنَّ هذه الحركات هي حركات تحرّر واستقلال وليست إرهابية، ونحن نقرأ في كلّ هذه الحركة الأمريكية الدولية التي تضغط على كلّ الدول الكبرى والصغرى، أنَّ أمريكا تُحاول أن تجعل من شعار الحرب على الإرهاب وسيلة من وسائل تنفيذ كلّ مخططها السياسي، والذي لم تستطع أن تنفذه في الحالات العادية.

---

(1) راجع: **نحن والغرب**، عبد الله بن بجاد العتيبي، موقع العربيّة نت، بتاريخ 10/ 2008.

ويُحلل السيّد دوافع ما يُسمى بالإرهاب متحدثاً عن أنه من الطبيعي أنَّ أيّ إنسان لا يقوم بعمل يهدّد حياته، سواء كان بتفجير نفسه أو بوسائل أخرى، إلَّا إذا كان هناك شيءٌ كبير في وجدانه، طبعاً هؤلاء هم غير الأشخاص الذين يستعملون الإرهاب للسرقة والاغتصاب.. والإرهاب السياسيّ - إن صحّ التعبير - أو ما يُسمّى بالإرهاب السياسي، يخضع دائماً لردّ الفعل من الضغوط السياسيّة التي تجعل جماعة من النَّاس، وتجعل الشعب يشعر بفقدان حريته، وتجعله يشعر بأنَّه محاصر في اقتصاده وأمنه، وحتّى في دينه مثلاً.. وعندما ندرس ما يُسمّى بالعمليات الإرهابية ضدَّ هذا النظام أو ذاك، فإنَّنا نجد أنَّ الضغط على الحرّيات يدفع النَّاس إلى العنف، سواء كان عنفاً يصل إلى نهايته أو يقف عند حدود معينة.. إنَّ القانون المعروف هو أنَّ شدّة الضغط تولّد الانفجار، وهذا الانفجار يختلف حسب درجة الضغط[1]. وينتقد السيّد المعادلة التي وضعتها أمريكا بخصوص الموقف من الإرهاب التي تقول «من ليس معنا فهو ضدنا»، ملاحظاً أنه وبموضوعية وبقطع النظر على الموقف السياسيّ من السياسة الأميركية، فإنَّ المعادلة السابقة تفترض من الجميع تحديد معنى الإرهاب، هل يشمل الإرهاب العمليات التي يقوم بها الباحثون عن تحرير بلادهم من الاحتلال؟ أو من الديكتاتورية، حين تحشر الشعب في زاوية لا تُطاق؟ أو أنَّ الإرهاب هو فعل الذين ينطلقون من حالات ذاتيّة أو مادية أو سياسيّة في غير حالة حرب، ليكون العنف الوسيلة الوحيدة للاحتجاج السياسي. فالمسألة أولاً في تحديد معنى ودوافع الإرهاب، فبعض الدول قد تكون مؤيدة لسياسة الولايات المتحدة الأميركية، لكنَّها ليست معها في تحديدها لمفهوم

---

(1) من لقاء حواري مع السيّد فضل الله مثبت على موقعه الألكتروني (بينات) بالرابط التالي: /http://arabic.bayynat.org.lb/kadaya htm3.

الإرهاب، ولكنَّها ضدَّ الإرهاب في مفهوم آخر. ولذلك فإنَّ هذه المعادلة الأميركية (إمّا معنا أو ضدَّنا) هي معادلة استعراضية ديكتاتورية إلغائية، مضمونها دعوة العالـم إلى الخضوع.

ومن جهته يُحدد السيّد فضل الله ـ من موقعه كمرجعية موضوعية في العالـم الإسلامي ـ المفهوم الإسلامي الحقيقي للعنف من حيث كونه هو نفسه المفهوم الإنسانيّ في الحضارات كلّها في العالـم.. ففي الجوانب الفردية، لا يجوز للإنسان أن يضرب أيّ إنسان آخر ـ حتى لو كان ولداً صغيراً ـ دون وجود سبب، ولا يجوز ضرب من يسبّك أو يشتمك، ولا يجوز لك ضرب أيّ إنسان أو قتله أو جرحه إلَّا في حالات الدفاع عن النفس، كما لا يجوز لك البدء بقتال أيّ إنسان إلَّا في حالة الدفاع عن النفس، واتقاء الشر والظلم. ولكن بعض الغربيين ـ ممن لا يُفرقون بين المقاومة والجهاد وبين الإرهاب ـ يعتقدون أنَّ الإسلام يطلق كلمة الجهاد بدون شرط أو ضوابط، فما هي هذه الكلمة ..﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ﴾ ﴿وَمَا لَكُمۡ لَا تُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ﴾.. ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ﴾.. لذلك فإنَّ قراءتنا لتعامل المجتمع المسلم مع غير المسلمين ﴿لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ۝٨ إِنَّمَا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَأَخۡرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخۡرَاجِكُمۡ أَن تَوَلَّوۡهُمۡۚ﴾. فإنَّ كلّ إنسان مسالـم لك ولدينك هو إنسان له الحقّ في أن تبره وتُقسط معه وتؤدّي حقَّه وأمانته.. والمسألة هي أنَّ الحرب عندما تفتح بين دولة تقاتلك أو تريد أن تقتلك فرداً أو شعباً، أو تقتل المستضعفين من النَّاس، فلا بُدَّ لك من أن تقوم بمهمة الدفاع عن نفسك سواء كُنت فرداً أو مجتمعاً أو شعباً، كما عليك أن تقوم بمهمة الدفاع عن المستضعفين، إذا كنت تملك أن تنصرهم باعتبار وجوب نصرة

المظلوم، عندما تفتح الحرب، وتأخذ شرعيتها من خلال أنَّك في موقع الدفاع عن النفس المبرّر إسلامياً والمبرّر لدى كلّ الأمم والحضارات، فإنَّ من الطبيعي أن تستحضر كلّ أسلحتك في سبيل الدفاع عمّا يجب أن تُدافع عنه.

والإسلام ـ كما يعتقد السيّد ـ يُبرّر للإنسان أن يُدافع عن نفسه، لكنَّه يختم بأكثر من آية في قوله: ﴿وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ ..﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم﴾ ﴿...فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾.. إنَّ للحرب قوانينها العادلة في الإسلام، ولكن للحرب شرعيتها في الإسلام، عندما توجّه لمن يُقاتلونك أو لمن يظلم المستضعفين مما يجعل موقعك موقعاً شرعياً في هذه الحرب.

أما عن العلاقة التي ينبغي أن تقوم بين الإسلام والغرب، فيعتقد السيّد فضل الله أنَّ الحوار هو الأساس في أية علاقة تواصل أو تعاون أو تفاعل مع الغرب، والمنطلقات التي يتم التعامل على أساسها ـ في تلك العلاقة المطلوبة ـ مع الغرب، تنبع من روح الإسلام ومن صلب تشريعاته، بحيث يرفض الإسلام الإرهاب، كما يعتبر سماحته أنّ هناك فهماً غربياً ملتبساً للإسلام، ويتبين ذلك في قول السيد: «إننا نحاول أن نحاور العالم، سواء كان غربياً أو شرقياً، على أساس أنَّ الحوار هو الوسيلة الحضارية الإنسانيّة للدعوة، ولكن المشكلة التي حدثت أخيراً بفعل بعض التعقيدات أو بعض الأوضاع، وخصوصاً عندما وقعت أحداث 11 أيلول (سبتمبر) في أمريكا، جعلت الإدارة الأمريكية الحالية تستفيد من هذا الحدث، لتشنّ حرباً عالميّة على الإسلام والمسلمين، بحجة الحرب على الإرهاب، على أساس أنَّ الإسلام دين يرعى الإرهاب والإرهابيين وما إلى ذلك، من خلال تأكيدهم النقاط الملتبسة في فهم الإسلام،

كمسألة الجهاد وما إلى ذلك.. ونحن كنا ـ وما زلنا ـ نؤكد منذ 11 أيلول (سبتمبر)، أن الإسلام لا يُقرّ هذه الوسائل، وأنّه إذا قام بعض المسلمين ببعض الأعمال التي تصنف في دائرة الإرهاب وتُثير الجدل، فهذا لا يعني أنَّ المسلمين بأجمعهم يتحركون في هذه الخطوط المرتكزة على العنف. وإذا أردنا أن نستخدم هذا المنطق في الحكم على عالم إسلامي لمجرد قيام بعض أفراده بوسائل العنف غير المبرّر، فإننا نجد أن هناك في الغرب أكثر من منظمة إرهابية تقتل الناس الأبرياء بطريقة أو بأخرى، سواء في أمريكا أو أوروبا أو سواهما[1].. لذا نقول: إن العدالة في الحكم على الأشياء تقتضي الدقة في دراسة معطيات الاتهام أو معطيات الحكم. ولذلك، فإننا نعتقد أن حديث الغرب الأمريكي بالذات، وبعض أنماط الغرب الأوروبي عن الإسلام بأنه دين إرهابي لمجرد بعض الأوضاع التي حدثت من حالات العنف، هو حكم غير عادل وغير مبرّر، ولا يمكن أن يتقبّله أي منطق دينيّ أو حضاري.. ثم إننا كمسلمين نعمل على أساس صداقة العالم، ونفرّق بين الإدارات الغربية، حتى الأمريكية منها، وبين الشعوب الغربية، وقد لاحظنا أنَّ كثيراً من شعوب الغرب، بما فيها أمريكا وإيطاليا وبريطانيا وفرنسا، قامت بالتظاهر على مستوى مئات الألوف ضد الحرب التي أثارتها الإدارة الأمريكية في العراق وفي أفغانستان وما إلى ذلك»[2].

لذلك، يعتبر سماحته ـ في سياق توضيح الصورة النقية للإسلام ـ أنَّ الإسلام ليس في مواجهة مع الغرب، وأنه ليس هناك أية مشكلة بين الإسلام والشعوب الغربية، وإذا كانوا يختلفون معنا في

---

(1) راجع: جريدة الرياض السعودية، بتاريخ 28 ذو الحجة 1425هـ، الموافق 8 شباط 2005م.

(2) المصدر نفسه.

بعض المبادىء، فإنَّ الوسيلة التي نتبعها من خلال تعاليم الإسلام مع هؤلاء، هو أسلوب الحوار بين الإسلام والغرب، ليطرح المسلمون خُططهم الحوارية في ما يفكرون فيه في العالم كله[1].. وللدلالة على صحة ذلك، يقول سماحته، إنَّ هناك الكثير من الغربيين (من مختلف التوجهات والانتماءات الدينيّة وغير الدينية) الذين يعيشون بحرية واستقلالية في داخل البلاد الإسلاميّة، ولم يتعرض لهم أحد إلا في حالات بسيطة محدودة قد يحدث مثلها في الغرب.. وفي المقابل، نجد الملايين من المسلمين الذين يعيشون في الغرب، ولم يُربكوا حياة الواقع الغربي، بل تعايشوا مع الغربيين بشكل طبيعي جداً. إنَّ هناك متطرفين في المسلمين، كما إنَّ هناك متطرفين في الغرب. أليست هناك حالات عنصرية ضد الأجانب في الغرب؟ ولكنّنا لا نقول إن الغرب كله متعصّب أو عنصري، وكذلك هناك متعصبون في المسلمين، حتى ضد المسلمين بعضهم مع بعض. ولكن لا نقول إنَّ الإسلام عنصري أو متعصّب. وهناك آية في القرآن تتحدث عن الأسلوب الذي يحوّل الأعداء إلى أصدقاء، وهي تخاطب اليهود والنصارى معاً، ليأتوا مع المسلمين إلى الفكر الذي يلتقون عليه، ثم للحوار في ما يختلفون فيه، فالإسلام يعترف بالآخر ويتعايش معه، وقد اعترف الإسلام باليهود والنصارى وتعايش معهم في كل تاريخه، وهو يؤمن بالحوار في ما يختلف فيه كل الناس، ولا يبتغي القوة سبيلاً لفرض الفكر، معتمداً، كما أسلفنا، الحوار والإقناع وسيلة[2].

أما عن نظرة الغرب إلى الدول الإسلاميّة القائمة، على أنها دول محكومة بفكرة الدين، فينفي سماحته صفة الدينيّ عن هذه الدول،

(1) المصدر نفسه.

(2) من حوار للسيد مع الصحافي البريطاني غرام تيرنر.

ويعتبر أنها تأخذ من الدين ما هو وسيلة للتأثير على الآخرين فقط، لأنَّ أغلب الحكام يظلمون الناس، والدين يدعو إلى العدل، كالكثيرين الذين يعطون لأنفسهم إسم الديمقراطية، ولكنهم يستغلونها لحساباتهم الخاصة.

أما في ما يخص المزاج العام للعالم الإسلامي اليوم، في نظرته إلى الغرب، فإنّ سماحته يميّز بين أوروبا وأمريكا، ويعتبر أن أوروبا أكثر فهماً لقضايا العرب والمسلمين من أمريكا، ويُعلل ذلك بقوله: «إن المزاج العام في العالم الإسلامي السياسي، يشعر بأنه ضد السياسة الأمريكية الداعمة لإسرائيل بالمطلق ضد الفلسطينيين والعرب بشكل عام، ويعتقد أنّ أوروبا هي أكثر فهماً للقضية الفلسطينية وللعالم العربي والإسلامي من أمريكا، لأن مواقفها أكثر اعتدالاً. إنما ليس للعالم الإسلامي عقدة من الغرب، لأنَّ عهد الاستعمار الغربي قد انتهى، ونحن نعرف أنَّ للغرب مصالح في العالم العربي والإسلامي، ولكننا نريد للغرب احترام مصالحنا، لتكون العلاقات مرتكزة على مصالح متبادلة، ونحن ندعو إلى حوار بين الغرب والإسلام. وليس صحيحاً أنَّ الإسلام ضد الغرب، بل هو ضد كثير من السياسات الغربية، والاحتلال السياسيّ لا يعني العداء، بل يعني المعارضة، تماماً كما هو الغرب في الفكرة الديمقراطية، فهو يعترف بالمعارضة الداخليّة والخارجية. ولكن المشكلة أن بعض الإدارات الغربية، ومنها الإدارة الأمريكية، تُنادي بحرية العالم، ولكنها تريد حرّية السياسة الأمريكية لا حرّية الشعوب»[1].

وفي مسألة التمييز بين العمليات الاستشهادية والعمليات الانتحارية، حيث اعتبر الغرب أن سماحته هو أول شرَّعها وأباحها،

---

(1) انظر: جريدة الرياض السعودية، المصدر السابق.

فنجد أنه يميّز بينهما، وينفي كونه أول من أطلقها، ولكنه يتحدث صراحةً عن دفاعه عنها مفرقاً ومميزاً بينها وبين العمليات التي توجه ضد الأشخاص في حالة السِّلم، ولذلك ـ يتابع السيّد ـ استنكرنا ما حدث في 11 أيلول (سبتمبر)، وقُلت إنها عمليات انتحارية وليست استشهاداً، لأنه لا يجوز استخدام رُكاب الطائرات، والاعتداء على الموجودين في مركز التجارة العالمي، لمجرد المعارضة للسياسة الأمريكية، وقُلنا إذا كنا نعارض السياسة الأمريكية، فنحن لا نُعادي الشعب الأمريكي، ولا نقبل الاعتداء عليه وعلى الشعوب الغربية، حتى لو اختلفنا معها سياسياً[1].

أما في فلسطين، فهناك حالة حرب بين إسرائيل والفلسطينيين، والوضع مختلف تماماً، فإسرائيل تقتل المدنيين في حالة الحرب، والفلسطينيون يدافعون عن أنفسهم فيقتلون المدنيين في حالة الحرب. إنَّ الإسرائيليين قتلوا الأمن الفلسطيني، ولذلك يسعى الفلسطينيون لقتل الأمن الإسرائيلي، وليس لقتل المدنيين. فالحرب إذاً هي بين أمن وأمن، والمدنيون يسقطون هنا وهناك في حالة حرب. فلو أنّ إسرائيل انسحبت من مناطق احتلال أراضي الفلسطينيين، فإنَّ الفلسطينيين لا يتعرّضون للمدنيين. والمقصود من «الأمن»، أنَّ إسرائيل جعلت الفلسطينيين يعيشون حالة الحرب المطلقة، فقتلت الأولاد والنساء والشيوخ والرجال، ودمّرت المزارع والبيوت والشجر، وحاصرت الفلسطينيين الذين فقدوا الأمان والشعور بالأمن، واستعملت كل الأسلحة حتى التي لا تستعمل إلا في الحروب الكبرى، كطائرات الـ «إف 16»، فلم يكن أمام الفلسطينيين ليدفعوا هذه الجبال من الضغوط عن أنفسهم إلا استهداف الحالة المدنيّة الإسرائيلية، ليس لأنهم يُحبون

---

(1) المصدر نفسه.

قتل المدنيين، بل لأنهم لا يملكون طريقاً غير هذا الطريق. فإسرائيل قصفت المدن ودمرت البيوت فوق رؤوس أصحابها. ونحن نسأل: حين قصفت أمريكا هيروشيما، هل ألقت القنبلة الذرية على عسكريين أم على مدنيين؟ ولقد قتلت أمريكا آلاف المدنيين من الأفغان، ودفنتهم تحت دورهم، وقالت هذا من شؤون الحرب، وهناك أخطاء تحصل في الحرب، فأي عاقل يُصدّق الخطأ. ولذلك يقول الفسطينيون هذا منطق الحرب.

أما في ما يخص سبل مواجهة الحملات المتنامية ضد الإسلام والمسلمين، فيقول سماحته: «إنَّ ما نشهده من حملات متصاعدة ضد الإسلام تأخذ بُعداً عالمياً في توجهاتها وأبعادها، يتجاوز المسألة الثقافيّة إلى المسألة السياسية، وتتوسع دائرة الهجمة لتغدو هجوماً متصاعداً على القضايا العربيّة والإسلامية، ولذلك نستطيع القول إنّنا أمام حرب سياسيّة تستهدف ذاتيّة الإسلام الثقافيّة والفكرية والمفاهيمية، وتتوسع حركتها وتمتد على طول خطوط المواجهة السياسيّة والميدانية، ليُصار إلى إسقاط أية ثغرة في الواقع على الإسلام، أو للتشهير بالمفاهيم الإسلاميّة من خلال بروز فئة من المسلمين في مسألة استخدام العنف، حتى وإن كان الأمر في نطاق الدفاع عن النفس، بل وصلت الهجمة إلى مستوى الملاحقة والتهديد لكل من يتجرأ على قول الحقيقة في المسألة اليهودية أو في ما يتعلّق بممارسات الصهاينة شبه اليومية، وخصوصاً في فلسطين المحتلة.. وإننا في الوقت الذي نشهد استغلالاً إسرائيلياً ويهودياً إلى أبعد الحدود لما تعرض له اليهود في أوروبا، وتضخيماً متصاعداً لذلك، نرى في المقابل أنَّ العرب والمسلمين فشلوا في استخدام شعار مُعاداة السامية في مواجهة اليهود. فاليهود من أعراق وأشتات مختلفة وليسوا كلهم من الساميين، والعرب ساميون أقحاح، ولذلك فإنَّ العدوان على العرب وعلى المسلمين الذين عرَّبهم القرآن وعرّبهم

الإسلام، هو معاداة للسامية، وإسرائيل تمثل المصداق الأبرز لهذه المعاداة، من خلال عدوانها المتواصل على العرب والمسلمين وقضاياهم، ومن خلال زرعها لبذور الفتنة في المنطقة، ومن خلال مجازرها وعدوانها المستمر ضد الشعوب العربيّة والإسلامية»[1]..

ويخلص السيّد إلى أنَّ المشكلة لا تكمن فقط في ما يخطِّط له الآخرون على مستوى الدوائر الغربيّة أو الأميركية التي خضعت للعبة اليهودية، أو للضغط أمام السيطرة المتنامية للصهاينة على الكثير من وسائل الإعلام الغربية، وأمام تحول اليهود إلى كتلة سياسيّة وإعلامية فاعلة على مستوى الغرب، بل إنها تكمن أيضاً في هذا التقصير العربي والإسلامي، وهذا العجز الذي قد يكون مقصوداً ومفتعلاً في كثير من الأحيان، في عدم استخدام كل أسلحة المواجهة الفاعلة. ويتساءل السيّد أمام هذا «الفائض» الإعلامي على مستوى الفضائيات الناطقة أو الموجهة باللغة العربية: لماذا لا تنطلق فضائيات عربيّة وإسلاميّة موجهة باللغة الإنكليزية أو الفرنسية؟ أم أن المسألة تكمن فقط في التوجه إلى الجمهور العربي والإسلامي؟ أو للبحث عن كل السُبُل التي تبعدنا عن عالميّة المواجهة، ولنبقى في نطاق التصدي الذاتي بعيداً عن التحديات الكبرى التي تستهدفنا كعرب وكمسلمين. إنَّ مشكلتنا أننا نسقط أو نتساقط أمام الهجمة الإعلامية والسياسيّة الغربيّة التي قد يختفي وراءها أكثر من أخطبوط صهيوني واستكباري، ولا نعمل على إنتاج إعلام متطوّر ومنفتح على مستوى العالم كله.. إن الهجمة أصبحت من الخطورة في مكان، بحيث خرجت عن نطاق الاستهدافات الموسمية والمرحلية، لتدخل في سياق تهديد المصير،

---

(1) راجع جريدة النهار اللبنانية، بتاريخ 2 محرم الحرام 1424هـ 5/ 3/ 2003م، أجرى الحوار: إبراهيم بيرم ورضوان عقيل.

فها نحن نشهد في أمريكا بين الوقت والآخر، حملة منظمة ومبرمجة ضد الإسلام والمسلمين، يتحدث فيها بعض الكهنة الذين تأثروا بالدعاية الصهيونية تارة، ويتحدث فيها بعض الجنرالات تارةً أخرى، كذلك الجنرال الذي حاول الإيحاء بأنَّ المسلمين يكرهون المسيحيين، لأنَّ جذورهم يهودية كما قال، في الوقت الذي نعرف أنَّ المسلمين حفظوا المسيحيين وحفظوا اليهود في كيانهم الإسلامي الواسع، وفي الوقت الذي يدعو علماء الإسلام وقادتهم ورموزهم، لا إلى حوار إسلامي مسيحي فحسب، بل إلى تعاون إسلامي مسيحي عالمي في مواجهة الإلحاد والاستكبار العالمي.

وعن العلاقة المعقّدة بين الشرق والغرب، والسبل الواقعية المطلوبة لإقامة علاقات متوازنة بينهما على الصعد كافة؛ الاستراتيجية، الفكرية، الثقافية، الاقتصادية، يؤكد سماحة السيّد على أنه عندما نتحدث عن العلاقة بين الشرق والغرب، فإننا لا نعتقد أن للبعد الجغرافي دوراً في تخطيط العلاقات، إلا من خلال ما يمثله هذا للإنسان في هذا الموقع الجغرافي من أفكار ومصالح ومخاوف، أما في الاتجاه الآخر، وفي الموقع الآخر، فإننا عندما ندرس المسألة في الشرق والغرب، نلاحظ أن التطورات الإنسانيّة في جميع المواقع والجوانب، جعلت كثيراً من الشرقيين غربيين، كما أنها أعطت الغرب بعض الملامح الشرقيّة هنا وهناك. هذا التداخل في الثقافات والأوضاع السياسيّة والاقتصادية، جعل هناك مجالاً واسعاً لأن يفرض فريق نفسه في كل أبعاده على الفريق الآخر، بحيث أصبح الفريق الثاني صورة مشوهة في بعض الحالات للصورة الموجودة لدى الفريق الأول.

وعلى ضوء هذا، لا بد من دراسة المسألة في الجانب الفكري، وعلى المستوى الثقافيّ والدينيّ والاجتماعي والإنساني، وعليه يُمكن

أن يتكفل في هذه المسألة بأن ندرس ما عند الشرق من أديان وأفكار ومفاهيم وعادات وتقاليد، وما عند الغرب، ليدور الحوار حول هذا أو ذاك، وحول ما إذا كان هناك تباين بين الخُطتين الثقافيتين، أو أنَّ هناك مواقع لقاء. فإذا لاحظنا وجود تباين في الذهنية، فمن الطبيعي أن يكون الحوار من أجل التقريب بين الذهنيتين، وإذا وجدنا مواقع لقاء كما هو الواقع في كثير من المجالات الفكرية العمليّة في أكثر من جانب من جوانب الحياة الإنسانية، فإننا نقف على مواقع اللقاء أو نتحاور في مواقع الخلاف.

ويُحاول السيّد مقاربة المشكلة القائمة حالياً بين الغرب والشرق من عدة زوايا، مؤكداً على أنَّ المشكلة لا تكمن فقط في طبيعة العلاقات والاختلافات الثقافيّة والقيمية، وإن كان للثقافة دورها في أكثر من جانب، ولكنها تأخذ مناحي اقتصاديّة وسياسيّة وأمنية. فالغرب بما يملك من قوة عسكرية وتكنولوجيا مادية وما إلى ذلك، يُحاول السيطرة على الشرق من خلال السيطرة على مواقعه الاستراتيجية. وعندما تحدث صراعات في الغرب نفسه حول الموقع الاستراتيجي الذي يسيطر به على مصادر القوة، كما البترول والأسواق الاستهلاكية والاستثمارات، فإننا نلاحظ أنه يحاول أن يسيطر على الشرق، لأنَّ الشرق هو مخزن الثروات، ويتمتع بمواقع استراتيجية، فضلاً عن كونه يشكل مجالاً واسعاً للتوظيفات الاقتصاديّة والاستثمارات والأسواق الاستهلاكية[1].

ويدعو السيّد ـ على صعيد طبيعة العلاقات وحدود المصالح المتبادلة بين الغرب والشرق ـ إلى ضرورة أن تخضع تلك العلاقات

(1) راجع: مجلة الزمن الأسبوعية الكويتية، العدد 199، أيلول/ 2002 بيروت، سعد محيو.

إلى قاعدة الاحترام المتبادل. وعلى الغرب أن يعي بأن مصالحه لن تستقر في الشرق إلا على أساس احترام العالم الشرقي (والإسلام جزء أساسي منه) في قضاياه الحيوية، وفي قراراته المصيرية المتعلقة بمسألة الاكتفاء الذاتي، والحرية في سياسته واقتصاده وأمنه. كما لا بد أن يكون الحوار والعلاقات مرتكزين على أساس أن يكفل الغرب للشرق قضاياه الحيوية، وأن لا يُقبل عليه باستكبار واستعلاء، ليصادر سياسته لتكون على هامش سياسته واقتصاده وأمنه.

وهنا يجب أن نُشيرَ إلى أنَّ العولمة الاقتصاديّة والسياسيّة والأمنية تمثل كلمة حق يراد بها باطل، باعتبار أن الغرب يحطم كل الحواجز التي تقوم بين شركاته الواسعة وبين مواقع الشرق، سواء كان الشرق عربياً أو إسلامياً، لذلك، فإنّ المسألة تحتاج إلى أن يحترم الغرب الشرق، وتحتاج إلى حوار حول الحدود الفاصلة بين مصالح الغرب ومصالح الشرق، لتكون العلاقات مبنية على المصالح المتبادلة.

ويلاحظ السيّد هنا أنَّ الغرب يحاول دائماً أن يجعل الشرق في حالة حاجة له ليبق في حالة ابتزاز، من خلال أجهزته الاستخباراتية، ومن خلال ضغوطاته العسكرية والاقتصادية، لتبقى له السيطرة على كل مقدرات الشرق. وعلى ضوء هذا، لا يرى السيّد أية إمكانية واقعية للحوار على أساس التكافؤ في المواقع والقضايا. فعلاقة الغرب بالشرق هي علاقة استكبار يراد بها إضعاف المستضعفين وقهرهم بوسيلة أو بأخرى.

ولا ينسى السيّد على صعيد العلاقة بين الغرب والإسلام، أن يُميز بين الغرب الأمريكي وبين الغرب الأوروبي على المستوى السياسي، حيث أنَّ الغرب الأوروبي بدأ يفهم بشكل جيد الواقع الذي يعيش فيه الشرق، سواء الشرق العربي أو الإسلامي، حتى وإن

كان لا يزال يخضع للضغط الأمريكي.. ولذلك لا بد لنا من دراسة طبيعة المساحة، مساحة الصراع بين الفريقين الغربيين، فقد نلاحظ أن أوروبا أقرب إلينا من حيث فهمها لقضايانا ومشاكلنا وأزماتنا، أو من خلال قُربها منَّا، أو من خلال تقاطع مصالحها مع مصالحنا. ربما يكون العرب والمسلمون في حاجة إلى حركة ذكية، واعية، نقترب بها من أوروبا التي لم تستكمل حتى الآن قوتها، لأنها لاتزال خاضعة في كثير من خطوطها السياسيّة والأمنية للسيطرة الأميركية. إنها لاتزال في حال تململ اقتصادي، وتحاول أن تقدم رجلاً وتؤخر أخرى، لتحتفظ لنفسها باقتصاد مستقل من خلال الاتحاد الأوروبي. وهنا ينبغي على المسلمين أن يدرسوا الثغرات المفتوحة لنا التي يمكن النفاذ منها إلى علاقات أوثق وأعمق مع الأوروبيين.

ويُحذر السيّد هنا من أنَّ المسألة ليست أن نكون أوروبيين فقط، أو نكون أميركيين، بل أن نحاول أن نستفيد من بعض مواقف الأوروبيين بحسب مصالحهم، ومواقف أميركا بحسب مصالحها. فالعالم يرتكز على أساس المصالح، والمصالح غالباً ما تتركز على أساس الاقتصاد. علينا أن ندرس مواقع أقدامنا في خطواتنا، من أجل العلاقات المتوازنة مع هذا الفريق أو ذاك، وإن كانت المرحلة الحاضرة قد تجعلنا أقرب إلى أوروبا من أميركا، لأنَّ أوروبا أقرب إلينا من خلال مصالحها من أميركا[1].

ولا شك في أنّ للغرب قوة عمليّة واقعية من خلال امتلاكه لناصية التقدم العلمي، وله أسبقية واضحة على مستوى التقني ـ الفكري، حتى باتت معالمه تخترق معظم مناحي الحضارة العربيّة ـ الإسلاميّة، وهذا ما يتطلب من العرب والمسلمين السعي الجدِّي

---

(1) راجع: المصدر السابق نفسه.

للاستفادة من حضارة الآخر الذي يُقر السيّد بأسبقيته الحضارية التكنولوجية، بعد أن كنا سبقناه ـ بحسب السيّد ـ في مصادر المعرفة إلى جانب التأمل والتفكير، ولكننا وقفنا عند حدودنا وتحرك الغرب في هذا المجال. لذلك نشعر أنَّ علينا أن نأخذ من الغرب كل العناصر التي تمثل التقدم العلمي والتكنولوجي وما إلى ذلك، ونحاول أن نوفق بين ما نأخذه وبين ما نملكه من مبادئ، ثم نحاول أن ندرس لماذا تخلفنا؟ ولماذا لم نأخذ بسياسة التصنيع؟! ولماذا لم نشجع العلماء عندنا من أجل أن يُبدعوا ويأخذوا بأسباب التقدم، لماذا طردنا علماءنا وضيقنا عليهم، واستطاع الغرب، ولاسيما الغرب الأميركي، أن يشتري أدمغتهم، وأن يوظفهم ليعملوا على أساس تطوير علومه التي يسيطر من خلالها علينا؟!..

ويخلص السيّد إلى تحديد أصل المشكلة في أنَّ الواقع العربي الإسلامي لا يُحكم من خلال الشعوب، بل من خلال أشخاص عاشوا لذواتهم ولم يعيشوا لأمتهم، ولهذا ركَّزوا التبجيل والتخلف، لأنه هو الذي يُبقيهم في مواقعهم التي ربما وظفها الاستكبار العالمي.

والمشكلة عندنا أيضاً أنَّ العلماء الذين يبلغون درجة عالية من العلم في كل مواقع العلم، لا يجدون الفرصة لتفجير طاقاتهم العلمية في بلاد العرب والمسلمين، لهذا يُهاجرون إلى الخارج. لذا علينا أن نعيد النظر فيما نحن فيه، لأنَّ إعادة النظر في ذلك قد تجعلنا نكتشف نقاط الضعف فينا، ونقاط القوة عند الآخرين، لنحاول تقوية نقاط ضعفنا من خلال ما ندرسه من مواقع القوة عند الآخرين، أو من خلال ما ندرسه من عناصر القوة فيه[1].

(1) راجع: المصدر السابق نفسه.

وحول كيفية إدارة العلاقة مع الأوروبيين، يُؤكد سماحة السيّد على أنَّ الحوار مع الغرب يستدعي أولاً وجود حركة تقارب وتفاعل في العلاقات معها، بما يُفضي إلى تكاشف على المستويات السياسيّة والاقتصادية والثقافيّة وحتى الدينية، باعتبار أنَّ الإسلام لا يحمل أية عقدة تجاه الآخر، ولا يعمل على تعزيز الفوارق مع الآخرين، بل يتحرك في خطِّ إلغاء هذه الفوارق أو التخفيف منها، لأنَّ الأساس العقيدي الذي يستند إليه، يعمل لصداقة واسعة مع شعوب العالم كلها وليس العكس. ولطالما أحسسنا بأنَّ أوروبا التي أقلعت عن عقلية الاستعمار، وغادرت طموحات الاستكبار، يمكن أن تكون الأقرب إلينا من الولايات المتحدة الأمريكية التي لا تعملْ على استعداء الشعوب الإسلاميّة واستلاب خيراتها ونهب ثرواتها فحسب، بل تتحرك في خط تصاعدي لاجتياح العالم، ضمن عقلية عدوانية تحملها شخصيات بارزة في الإدارات الأمريكية، باتت تحتقر حتى أوروبا وتنعتها بـ«أوروبا القديمة»، وغيرها من الأوصاف التي تستبطن الرغبة في محاصرة دول الاتحاد الأوروبي، ومنعها من الاحتفاظ بشخصيتها أو التطلع نحو دور قيادي عالمي.

ويستشعر السيّد ـ في هذا السياق ـ وجود هواجس مفتعلة غير حقيقيّة لمنع حصول تقارب وتفاعل حقيقي بين شعوب العالم الإسلامي والشعوب الأوروبية، ونحن نعرف أنَّ الإعلام الصهيوني، والشخصيات الإسرائيلية واليهودية، يعملون على إذكاء نيران هذه الهواجس، واختلاق أحداث ومعطيات موهومة لتوسيع نطاق هذه الهوة، ولتحذير أوروبا كي تعمل على إنقاص عدد المسلمين فيها، أو المهاجرين المفترضين إليها، كما تحدث بذلك أكثر من مسؤول إسرائيلي حالي أو سابق، كشمعون بيريز.

ولا ينسى السيّد الإشارة إلى وجود عناصر وجهات وحتى

حركات وتيارات فاعلة داخل العالم العربي والإسلامي تحمل فكراً متطرفاً تكفيرياً إلغائياً تساهم ـ مع الدوائر الصهيونية ـ في الإساءة إلى بعض الغربيين، من خلال ما تتحرك به في الخطاب المتخلّف، مما يساهم في تقديم نظرة مشوّهة عن الإسلام للمواطن الأوروبي، أو حتى للناخب الأوروبي الذي له دوره الكبير في توسعة أو تضييق العلاقات مع هذا البلد الإسلامي أو ذاك، أو في مسألة انضمام هذا البلد الإسلامي أو ذاك لعضوية الاتحاد الأوروبي، ولكن ذلك لا يعفي المسؤولين الأوروبيين الرسميين، والكثير من الأحزاب الأوروبية ووسائل الإعلام الأوروبية المتعددة، من مسؤولياتها في إثارة العقد والحساسيات وحتى الأحقاد حيال الشعوب والبلدان والمجموعات الإسلامية.

وفي نظرة عميقة يُشير السيّد إلى ضرورة أن يفهم الأصدقاء في أوروبا أنَّ المسلمين الذين اندمجوا معهم في مواطنيتهم، أو الذين يهاجرون إليهم طلباً للعلم أو الرزق، لا يعملون لاجتياح أوروبا، بل يشاركونهم في حياتهم، وحتى في مشاريعهم وأوضاعهم، حتى في الوقت الذي يقدّمون فكرهم وآراءهم السياسيّة والثقافيّة والدينية، فإنهم في الأغلبية الساحقة منهم لا يمثلون عنصر تخريب أو إقلاق أو تعقيد للعلاقات مع الشعوب الأوروبية وهذا ما ينبغي أن يشكل عاملاً حاسماً في إسقاط الهواجس المفتعلة في خط العلاقات الإسلاميّة الأوروبية.

ويدعو سماحته ـ من موقعه الإسلامي الرعائي والمرجعي الكبير والمُؤثر ـ إلى إدارة حوار إسلامي أوروبي، وعربيّ أوروبي مسؤول، على نطاق واسع وشامل، تشترك فيه الشخصيات الثقافيّة الأوروبية، والأحزاب السياسية، والشخصيات الرسمية، ومراكز الدراسات الأوروبية. كما يشترك فيه مراجع المسلمين وعلماؤهم ومثقفوهم

ومراكزهم الدراسية المنفتحة، والحركات الإسلاميّة، لتوضيح الصورة الحقيقيّة للإسلام، في نظرته إلى الغرب، وتصوره للعلاقة مع الآخر الدينيّ أو السياسيّ أو العلماني وما إلى ذلك. ويطلب سماحته من الدول والأنظمة الإسلاميّة، أن تعمل بصدق ومسؤولية رسالية على تحسين سجلها في مجالات حقوق الإنسان، انطلاقاً من القيّم التي ركّز عليها الإسلام في احترام الإنسان وحفظ حقوقه ورعايته ورفض اضطهاده والإساءة إليه إلى أي دين أو عرق انتمى... فورشة الحوار مع الغرب ينبغي أن تنطلق، وخصوصاً مع أوروبا، ولكن في الوقت نفسه يجب على الأوروبيين أن يخرجوا من عقليتهم التاريخية، ويغادروا الحقد والهواجس القديمة حيال الإسلام، وأن ينفتحوا على الإسلام، على الكلمة سواء في التعاون والتقارب ورفض الظلم الاجتماعي والسياسيّ والدينيّ على مستوى العالم كله[1].

## 6 ـ نظرته إلى الحرية:

يعتبر السيّد فضل الله أنَّ الحرّية ليست شعاراً يُمكن إطلاقه بسهولة للاستهلاك الدعائي هنا وهناك.. حيث أن مجتمعاتنا لا تزال تتخبط في ألف عبودية وعبودية.. ولذلك فهو يؤكد على أنَّ الحرّية تعني أولاً أن تنطلق كإنسان لتكون سيّد نفسك، أن تملك إرادة حية ومسؤولة لتواجه فيها كل غرائزك ونزعاتك عندما تريد أن تطغى عليك وتنحرف بك وتسقطك.. وأن تملك إرادة المُضي في الانطلاق مع مسؤولياتك، أن تملك الـ «لا» التي تختزن كل المفردات التي تنطلق بك إلى الأعالي، وأن تملك قول نعم، لتكون هذه «النَعَم»

---

(1) أنظر: الموقف الأسبوعي، 5 رمضان 1425 هـ/ 19 تشرين أول ـ أكتوبر: 2004م.

منطلقة من كل ما تقتنع به كإنسان، مما يدخل في عقلك وقلبك وشعورك، لهذا كان الصوم يختزن مسألة التحرر من عبودية العادة.. أن تستطيع أن تقول لنفسك «لا» والجوع ينهش كل جسمك، أن تقول «لا» والظمأ يُصادر كل مواقع الريّ في جسمك، أن تقول «لا» والشهوة تحرقك، وعندما تتحرك هذه الـ«لا» تحرك وعي لا تحرك التقليد والعادة، فإنك تمتد فيها لمواجهة كل شيء يُرهق الحياة، وكل شخص يسقط الحياة، وكل خط يسير بالحياة إلى الهاوية[1].

إذاً يعتقد السيّد فضل الله أن الحياة الإنسانيّة قائمة ـ في الأساس ـ على مفردة وقيمة الحرية، فالله تعالى خلق الإنسان حراً، ولم يُقيد عقله، وقال له انطلق في الفكر كله وتحمل مسؤولية فكرك، ولم يُقيد قلبه، وقال له انفتح بالمحبة على الإنسان كله من خلال محبتك لله، ولكنه ربط ذلك بضرورة التحلي بروح المسؤولية، وبأن يخطّط الإنسان لحركة الحب في مسؤولية الحياة، ولم يقيد حركته في الحياة وقال له تحرك، ولكن لتكن حركتك مسؤولة، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾، وقد أكد الإمام علي (ع) على هذه الحرية، حيث أراد أن يستثيرها في إنسانيّة الإنسان ليقمع كل العبودية التي يُحاول الآخرون أن يفرضوها عليه، وقد تجسّدت بقوله (ع): «لا تكُن عبد غيرك وقد خلقك الله حراً»[2]، فحريتك هي إنسانيتك، وبفقدها تفقد إنسانيتك. وهكذا في

---

(1) راجع موقع بينات (الخاص بالسيد فضل الله) على الإنترنت، مصدر سابق.

(2) ويعني بها (ع) الحرّية التي تنطلق من عبودية الفرد لله ليكون حراً في كل المواقع التي أرادها الله تعالى.. فيملك حق التصرف بنفسه، وبما حوله متى شاء، وكيف شاء على الشكل الذي رسمه الله، والمتركز حول جلب المنافع المشروعة ودرء المفاسد الممنوعة.. وحتى تتأكد هذه الحرّية يُقدم الإمام علي (ع) الوسائل التربوية التي تساعد على ذلك، وهي تحرير الداخل النفسي الإنسانيّ من كل =

الحياة الآخرة، عندما تقف بين يديه، هل تقف بين يديه عبداً للناس أو تعيش وحدانية العبودية لله «لا إله إلا الله»، ومن خلال وحدانية العبودية لله، تصل إلى قمة الحرّية الإنسانية[1].

ويعود السيّد فضل الله إلى عهد الإمام علي (ع) للإشارة إلى مناخ وجو الحرّيات العامة الذي انطبعت به فترة حُكمه (ع)، بعد استلامه قيادة الأمة.. ودعوته الناس جميعاً للتعبير عن آرائهم وما يجول في خواطرهم من نقد للمجتمع وللحكم القائم حتى لو وصل النقد إليه شخصياً، وهو الإمام المعصوم واجب الطاعة والاتباع.. يقول (ع): «فلا تكلّموني بما تكلّم به الجبابرة، ولا تتحفّظوا منّي بما يتحفّظ؟ عند أهل البادرة، ولا تخالطوني بالمصانعة، ولا تظنّوا بي استثقالاً في حق قيل لي، ولا التماس إعظام لنفسي، فإنّه من استثقل

---

= الاستقطابات والعبوديات الأرضية المتمثلة في (المال، الجاه، السلطان، الغريزة)، لينصرف إلى عبادة الله الواحد الذي منحه العقل ليهذب الشهوة، والحكمة لينظم الغريزة، والهداية ليقمع الغواية، كما يقول (ع): «فلا يكن أفضل ما قُلت في نفسك من دنياك بلوغ لذة إشفاء غيظ ولكن إطفاء باطل أو إحياء حق».. فالإمام (ع) يدعو إلى التوازن والتكامل.. وهو ما تنادي به اليوم التربية الحديثة، حيث أن الإنسان ليس فقط مادة وجسداً بل هو روح وعاطفة وأحاسيس وانفعالات. إنه كائن فاعل ومنفعل يمكن أن يتأثر بمن حوله، وبما حوله بسهولة ويسر.. ولذلك لا بُد من تغذية شخصيته بكل بالعناصر الفعالة التي تساهم في تنميتها بالاتجاه السليم. لأنّ الفصل بينهما يولد انحرافاً في الشخصية، ونقصاً في مكوناتها ومسارها الطبيعي. وكل المدارس التربوية أكدت أن إحداث الفصل بين الروح والجسد (المادة) سيفرز (والتجربة أكدت ذلك) أزمات ومشكلات لا تزال نعيش آثارها على مختلف الأصعدة السياسيّة والاقتصادية والخلقية والنفسية والروحية في عالمنا المعاصر، عالم اللاتوازن والعنف والقسوة والقوة الرمزية والمادية.

(1) راجع محاضرة السيّد حول الموضوع على الرابط التالي:
http://arabic.bayynat.org.lb/kadaya/mairoub.htm.

الحق أن يقال له، أو العدل أن يُعرض عليه، كان العمل بهما أثقل عليه، فلا تكفّوا عن مقالة بحق أو مشورة بعدل». والتجربة العمليّة لعهد الإمام علي كانت خير بُرهان على توجهه وقناعاته الفكرية الإسلاميّة في مجال الحرية، فقد كان الخوارج في عهده يُمارسون شعائرهم وطقوسهم الدينية، ويدعون إلى معتقداتهم وآرائهم المنحرفة عن جادة الإسلام، ولكنه (ع) ـ وهو الخليفة وقائد الأمة ـ لم يأمر بقمعهم ومواجهتهم بالعنف والقوة، وإنما طلب إلى أصحابه وأتباعه أن يردوا عليها فكرياً، وأن يُحاجوهم بالمنطق والعقل، طالما أنهم لم يرفعوا السيف في وجه المجتمع، ولم يسلكوا طريق التغيير بالقوة والإرهاب.. وحتى بعد أن تبين أنَّ الخوارج مسؤولين عن مقتله واستشهاده، فإنه (ع) لم يأمر بقتلهم وملاحقتهم، بعد أن ضربه الملعون ابن ملجم على رأسه الشريف، وإنّما طلب محاكمته بميزان الحق والعدل، ووفقاً للقانون الإسلامي الناظم، بما يعني ضربه ـ كما قال (ع) ـ ضربةً بضربة. يقول (ع): «لا تقتلوا الخوارج بعدي.. فليس من طلب الحق فأخطأه، كمن طلب الباطل فأدركه»[1].

ضمن هذا السياق، ومن أجل تدريب المجتمع على مبادىء الحرّية والمحبة والتسامح يُطالب السيّد فضل الله بالاهتمام المبكر بمسألة التنشئة التربوية، وضرورة إدخال أساليب التربية والتعليم الحديثة للأجيال الشابة على مستوى تثقيفها وتوعيتها وتنميتها على قيمة الحرّية والمسؤولية. ويعتبر السيّد هنا أنَّ تأسيس التربية والتعليم منذ الصغر على الحرّية هو مفتاح ومعيار تقدم المجتمعات والأمم.. والمنهج الأساسي هنا هو أن ينطلق التلميذ ليبدأ بالتفكير لأنه ليس

---

(1) **نهج البلاغة**، خطبة 60. شرح النهج، تحقيق: علي أنصاريان، المستشارية الثقافيّة الإيرانية بدمشق. عام 2007م.

هناك من يقول له الفكر ممنوع... ليس هناك من يصادر فكره حتى لو كان فكره يتحرك في خط الانحراف، ولكن هناك من يحاول أن يناقش انحراف فكره ليقوّمه... فعندما تُصادر فكراً وترجمه فإنك من خلال ذلك تقتل المفكر وتقتل الفكر.. ولكن عندما تناقش الفكر المنحرف وتقوّمه فإنك تعطيه فكراً جديداً وغنىً جديداً من غناك.... وفي كل هذا الركض الثقافيّ وكل هذا الركض السياسي، والركض الاجتماعي، قد يفرض أن نقول للفكر عندنا أن يركض من أجل أن يبحث عن الحقيقة، لأنَّ المشكلة التي قد نواجهها هي في أننا استحدثنا منهجاً يقول: «لا تُفكر» فالآخرون يفكرون لك، وممنوعٌ أن تفكر، لأنك إذا فكرت فقد تخطىء وتنحرف ولذلك فلا بد لك أن تخضع لفكرٍ آخر ليقوّم فكرك..

ويحرص السيّد فضل الله ـ في كل بحوثه ودراساته وممارساته ـ على تقديم الأفكار (وطرح المباحث المتعددة الاتجاهات والعناوين والغايات) من زاوية التأصيل القرآني، وهو هنا يؤكد ـ في مجال حرّية الفكر والتعبير ـ على أنَّ القرآن الكريم قال كلمة إذا انطلقنا في آفاقها فإنّنا نكتشف أنها تُحمّل الإنسان مسؤولية كل عقله أن يدافع عنه، وكل قلبه ان يدافع عنه، وكل حركته أن يدافع عنها، والكلمة في الآية الكريمة: ﴿۞يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَٰدِلُ عَن نَّفْسِهَا وَتُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ﴾.. وأنت أمام الله لا بد أن تجادل عن فكرك كيف فكرت؟! وأن تُجادل عن حركتك كيف تحركت؟ وعن مواقفك كيف وقفت؟ ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾[1]... أحكم عقلك وفكرك حتى تستطيع أن تُدافع عما عقلت وعما فكرت... «أيها الأحبة في منهج التعليم الذي

(1) من كلمة للسيد فضل الله ألقاها في حفل الإفطار الذي أقامته جمعية التعليم الدينيّ الإسلامي في بيروت بتاريخ 8 رمضان 1423 هـ/ 13 ـ 11 ـ 2002 م.

انطلقت فيه المناهج الحضارية يُقال لك: أترك الطفل يفكر لا تكبت طفلك إذا أراد التفكير، إجعله يُفكّر ويُخطئ وصحح له خطأه بأن تناقشه في خطأه.. إننا أيها الأحبة نصنع في بيوتنا قابلية الخضوع للأقوياء.. فالأب يقول «ولا كلمة» للزوجة والأولاد، فلا تفكير لأحد.. حتى في ما يتعلّق بمستقبل الأبناء ممنوع عليهم كثيراً أن يفكروا.. وتتوسع الدائرة في مواقع القوة في المحلة والبلد والوطن والعالم. «إمّا وإمّا»، حتى سمعنا أكبر مسؤول في أكبر دولة في العالم يقول: «إمّا أن تكونوا معنا وإمّا أنكم مع الإرهاب»[1].

ويُقدم السيّد فضل الله بعد تشخيصه للمرض العُضال الذي تعاني منه الأمة ـ وهو مرض الاستبداد والتخلف[2] ـ وصفة «وقيمة» الحرّية كعلاج حيوي وأساسي لكل تلك الأمراض التي نتجت عن تمكن

(1) المصدر نفسه. وهو يُشير هنا إلى ما قاله الرئيس الأميركي جورج بوش الإبن في معرض تعليقه على أحداث 11 أيلول 2001م.

(2) يصف السيّد فضل الله حالة مجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة بقوله: «ليست مشكلتنا في هذا البلد وفي غيره من بلدان هذا الشرق، في المفردات السياسية، أو مفردات الإدارة، إنما مشكلتنا هي مشكلة الإنسان الذي يُستعبد، إما بطريقة يقال له فيها إنَّ التفكير حرام، وإنَّ التفكير خيانة، وإنَّ التفكير يُمثل الإساءة للدين وللوطن وللأمة، أو لأنَّ قوانين الطوارىء وأجهزة المخابرات، تمنعه من أن يحرك فكره في دائرة الضوء، حتى كنت أقول في بعض الكلمات إنَّ الضغط على حرّية الفكر تحوّل الإنسان إلى الدرجة التي يخاف أن يضبط فيها وهو يفكر بحرية.

ولذلك جمّدنا العالم العربي، وجمّدنا العالم الإسلامي، جمدناه وانطلق العالم متحركاً، بقطع النظر عن هل أن حركة هذا العالم هي حركة جيدة أم غير جيدة، لكنه عالم يُنتج، وعالم يتحرك، عالم يخطط، وعالم يستطيع فيه المواطن أن يقف أمام رُؤسائه في الولايات المتحدة أو في بريطانيا، أو أي دولة ليقول له: إنك أخطأت، وليقدم دعوى ضده، أما نحن فهل نستطيع ذلك، ومتى نصل إلى هذا المستوى؟».

سرطان الاستبداد من جسد الأمة.. ويعتبر إنه إذا أردنا أن نتحرك في خط المستقبل، (والكل على دراية واسعة بأنَّ حاضر المنطقة يتحرك من تحت أرجلنا، حيث تخوض إسرائيل المتحالفة مع الخط الأمريكي الحرب ضد فلسطين، وتشن علينا أمريكا حرباً دولية تحت شعار ما يُسمى بالحرب ضد الإرهاب، وما يُسمى بالحرب ضد أسلحة الدمار الشامل!!) إذا أردنا ذلك، فعلينا أن نتخفف من بعض هذه الفوضى الفكرية، وإذا كنا نريد أن ندخل المستقبل، فعلينا أن نكون أحراراً. الحرّية ليس معناها الفوضى، الحرّية معناها أن تعطي كلمتك، وتعطي موقفك، وتؤكد موقعك بعد دراسة من خلال مسؤوليتك، وأن تفسح المجال للآخر في مناقشتك وفي نقدك. لذلك من الصعب أن نؤكد موقفنا ونحمي أنفسنا مما يُخطط لنا، عندما نكون مجرد أرقام في صندوق الانتخاب في زعامة شخص هنا وشخص هناك، وعندما نكون مجرد حالة صوتية تعرف كيف تهتف، وحالة يدوية تعرف كيف تُصفق، ولا نكون حالة عقلية.

ويرسم السيّد صورة حية عن واقع الأمم الغربيّة وغير الغربيّة من القوى الدولية الكبرى التي تتحكم بالواقع العالمي المعاصر، فيؤكد أنهم جميعاً «يخططون ونحن ننفعل، والقوم يفكرون ونحن نرتجل، لست ديّاناً يريد أن يطلق الاتهامات هنا وهناك، ولكن إنَّ المستقبل الذي نقبل عليه مستقبل تحفُّ به الأخطار من كل جانب، فلنرحم مستقبلنا، ولنرحم بلدنا، بلد الينابيع الصافية، ولكن لماذا ندفع بكل هذه الوحول إلى الينابيع، بلدنا بلد الجمال في جباله وسهوله، ولكن لماذا نطلق عليه كل هذا القُبح، بلدنا بلد الإنسان، فلماذا لا نُنتج إنسانيته؟.. كُن إنساناً، كُن حراً، كُن الإنسان الذي يعرف كلمته ويتحمل مسؤوليتها أمام الله ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْـًٔا ۖ وَٱلْأَمْرُ

يَوۡمَئِذٍ لِّلَّهِ ﴿١٩﴾ ﴿يَوۡمَ لَا يَنفَعُ مَالٞ وَلَا بَنُونَ ﴿٨٨﴾ إِلَّا مَنۡ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلۡبٖ سَلِيمٖ ﴿٨٩﴾ ﴿يَوۡمَ تَأۡتِي كُلُّ نَفۡسٖ تُجَٰدِلُ عَن نَّفۡسِهَا﴾، وإنما تجادل عن نفسها إذا كانت تفهم نفسها، تفهم موقفها، تفهم خلفياته، إذا كانت حُرة وليست مستعبدة»[1].

والله تعالى جعل الإنسان ـ بحسب ما نقرأ في القرآن الكريم ـ حراً مختاراً، ليكون مسؤولاً.. وهذا هو أصل فكرة الحرّية والتعددية كأصل موجود على مرِّ العصور والأزمان.

ولكن الحرّية التي أكرم الله بها عباده، ليس معناها الفوضى، الحرّية معناها أن تقول كلمتك، وتُعطي موقفك، وتؤكد موقعك بعد دراسة متأنية من خلال مسؤوليتك، وأن تفسح المجال للآخر في مناقشتك وفي نقدك.. والحرية لا بد وأن تكون مقرونة بالمسؤولية، والمسؤولية تفترض بدورها وجود عقول واعية حوارية، لا عقول إقصائية إلغائية تمارس الحرّية بطريقة وصائية بعيدة عن أدنى حالات التخلق بالقيم الوطنية الجامعة لكل مكونات المجتمع وتنوعاته الثقافيّة والاثنية والأقوامية..

والمعيار الحقيقي الناظم لحركة الحرّية ـ على المستوى الذاتي والموضوعي ـ هو في كونها مُحددة بقيد الحرّية ذاتها، ولكن ليست الحرّية المنفلتة من عقال القيّم والمبادئ العليا وخدمة المجتمع والناس، بقطع النظر عن آليات الحكم السياسة التي تحكم وتدير وتنظم مختلف مواقع هذا المجتمع، وبغض النظر عن مشارب هؤلاء الناس المنتمين للوطن على اختلاف مذاهبهم وتوجهاتهم وانتماءاتهم

---

(1) راجع:
http://arabic.bayynat.org.lb/kadaya/mairoub.htm.

الفكرية والدينيّة والأقوامية.. فللحرية حُدود وضوابط تتركز أساساً في عدم إثارة مشاعر الآخرين، أو الإساءة إلى قناعاتهم ومعتقداتهم بقطع النظر عن صحتها وحقانيتها وفاعليتها الحضارية.

## 7 ـ موقفه ورؤيته إلى قضيّة المرأة:

اهتم السيّد فضل الله اهتماماً بالغاً بقضايا المرأة، وقدم بشأنها الكثير من الفتاوى والآراء والاجتهادات المستنيرة، والبحوث والكتب الفكرية والتربوية الإسلاميّة، وقد نبع اهتمامه هذا من خلال دراسته للإسلام، وتأمله لواقع المرأة التاريخي والمعاصر.. يعتقد السيّد فضل الله ـ في هذا المجال ـ أنَّ الدين لم يأت ليعلب الإنسان ـ رجلاً كان أم إمرأة ـ ويسجنه في دائرة القيم، بل يعتبر أنَّ الدين الذي يربط الإنسان بالله، يفتح آفاقه على كل العالم، حتى عالم الغيب. وعلى الإنسان أن يعيش فكره بمسؤولية وأن يعيش حريته بضوابط، وأن يتحمل مسؤوليته في إطلاق الفكر الذي يرى أنه يرتفع بالإنسان حتى يقربه إلى الله، ولذلك ليست مشكلة أن يتحدث الآخرون الذين لا يُوافقون على هذا الفكر، لأنَّ كل أساليب السباب والشتائم والتكفير والتضليل تغني الفكرة وتقويها أكثر مما تضعفها أو تلغيها، ويصف السيّد معركته هنا مع كل هؤلاء بأنها معركة وعي في مواجهة حركة التخلف، حركة الإسلام المنفتح على الإنسان كله والعصر كله بأصالته وحضارته في مواجهة المفهوم المتخلف للإسلام الذي يريد أن يدفن الإنسان في المغاور والكهوف.

وعن هذه التجربة الغنية والحية والمتواصلة يحدثنا سماحته قائلاً: «قرأت الإسلام، ولا سيما القرآن، رأيت أنَّ القرآن لم يتحدث عن المرأة بأية سلبية مما تعيشه الذهنية الإسلاميّة في النظرة السلبية إلى المرأة، بل رأيت أنَّ القرآن يساوي بين الرجل والمرأة

في القيمة السلبية والإيجابية كما رأيناه يقدم المرأة في سلوكها السلبي والإيجابي مثلاً للرجال والنساء، ونراه يتحدث عن مسؤولية في حركة المرأة والرجل ..﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾.. هذه الآية تدل على أنَّ المؤمنين والمؤمنات يتعاونون في كل قضايا العالم، وهكذا نلاحظ أنه حتى في الأمور التي ميز فيها الرجل عن المرأة لم يكن تمييزاً في القيمة، بل تمييزاً في الدور من خلال تنويعه.. ويُتابع السيّد حديثه عن أسباب اهتمامه بشؤون وقضايا المرأة قائلاً: ولقد قرأت ذلك كله ورأيت أنَّ تاريخ الواقع الإسلامي قد أبعد المرأة عن حركة الحياة وأهملها وحصرها في دائرة حاجة الرجل، بحيث أصبحت على هامش الرجل فيما هي إنسان يعيش إنسانيته إلى جانب الرجل ليتكاملا مع بعضهما البعض ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾. ولذلك شعرت أنه من واجبي أن أقوم بتوضيح القيمة الإنسانيّة الإسلاميّة للمرأة وأن أدعو إلى إعادة إنسانيتها إلى حركة الواقع، وأدعوها إلى أن تثقف نفسها من جديد، لأنَّ كل التراكمات التاريخية أفقدتها ثقتها بنفسها، فعندما كانوا يقولون إنَّ المرأة «ضعيفة العقل» أو أنها «برُبْع عقل» كانت تشعر أنها كذلك، وتسكن إلى ذلك.. إنني أعتقد أن سلامة أية أمة في حركتها التاريخية هي في أن ينطلق الإنسان واحداً في كل تنوعاته، وأنا في هذا المجال لا أريد أن أنتقص من شأن البيت وشأن الأمومة، لكن شأن الأمومة كشأن الأبوة ينطلق من أجل رعاية الأجيال المقبلة، وباعتقادي فإنَّ الأمومة لا تُحاصر المرأة في داخل نطاقها كما أنَّ الأبوة لا تحاصر الرجل في ذلك، فللمرأة آفاق تغني أمومتها بها كما يغتني المجتمع بها، وهكذا بالنسبة إلى أبوّة الرجل، وقد رأينا من خلال التجربة التاريخية والمعاصرة أنَّ المرأة استطاعت أن تخوض في مسائل السياسة ومسائل الاجتماع والاقتصاد، وأنها إذا لم تتفوق على الرجل في

بعض المواقع، فإنها لا تقلُّ عنه في نجاحاتها الواقعية»[1].

ويعتقد السيّد فضل الله أنَّ مشكلة المرأة في العالم الشرقي بشكل عام، وفي بعض العوالم الأخرى، كأفريقيا ومناطق آسيا، وحتى بعض مناطق أمريكا اللاتينية وغيرها، أنّها عاشت في التاريخ على هامش الرجل، ولذلك لم يُسمح لها بأن تدخل المجتمع من الباب الواسع، وحتى إنَّ الجانب الثقافيّ لها كان جانباً متأخراً حتى في أوروبا قبل النهضة الأوروبية التي حدثت. ولذلك فإنَّ المرأة لم تدخل ساحة الصراع، سواء كان الصراع ثقافياً، أو دينياً، أو ما إلى ذلك.. ولكنّ المرأة في العصور الحديثة انطلقت لتأخذ بأسباب الثقافة والعلم، فأصبحت تدخل الجامعة، وأخذت تتثقّف بالثقافة الأدبية والفلسفية، ولكنّ مشكلة المرأة الأميّة في العالم هي مشكلة الرجل الأميّ، وإن كانت مشكلة المرأة أخطر وأعمق باعتبار أنها تمتدّ في التّاريخ.

ويتعامل السيّد فضل الله مع المرأة ـ في كل قضاياها ومواقعها ـ انطلاقاً من التشريع الإسلامي الذي يعتبرها شخصية قانونية مستقلة لا ولاية لأيّ إنسان عليها إذا كانت بالغة رشيدة، سواء من الناحية المالية مما تملكه من المال من خلال عملها الحرّ أو وظيفتها الإدارية الرسمية، أو مما ورثته من أهلها، أو من الناحية العائلية في مسألة زواجها بكراً كانت أو ثيباً، في استقلال العذراء في اختيار زوجها والارتباط الشرعي به من دون اشتراط إذن الأب أو الجد أو الأخ في صحة العقد الزوجي. وليس للزوج مطالبة زوجته، من ناحية شرعيّة قانونية المشاركة في المصاريف المعيشية إلا إذا اشترط عليها

(1) من حوار أجرته مع سماحته مجلة التضامن العربي والدولي، العدد3. راجع موقع السيّد على الإنترنت.

ذلك في ضمن العقد، ولها الحق في مطالبته بالإنفاق عليها إلزاماً حتى مع قدرتها على الإنفاق على نفسها من ناحية ما تملكه من المال[1].

وفي محاولة منه لمواجهة ودحض كثير من الافتراءات والتحريفات التي طاولت موقع ودور المرأة في الإسلام يعتبر السيّد فضل الله أنَّ الإسلام لا ينتقص من المرأة ويُساويها في المسؤولية الإنسانيّة مع الرجل، محملاً العادات والتقاليد البالية والرثة ـ التي أضحت ديناً قائماً بحدٍّ ذاته على حساب الدين الأصيل المنفتح ـ مسؤولية هذا الفهم الخاطئ والمنحرف لمكانة ودور المرأة في الحياة والمجتمع والتاريخ.. فالمرأة يمكنها أن تملك عقلاً أوعى وأشد فاعلية من الرجال، وهنا يشير السيّد إلى نموذج تاريخي قدمه القرآن الكريم حول هذه النقطة، وهو نموذج ملكة سبأ التي مثَّلت العقل الراجح المنفتح المتفوق على عقول رجال عصرها.. حيث تُشير الآيات إلى أنَّ النبي سليمان (ع) كان قد أرسل هُدهداً في مهمات عديدة، فلما أطال الهُدهد الغياب هدَّد النبي سليمان بذبحه، ولما جاء استقبل سليمان (ع) بقوله: ﴿أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍۭ بِنَبَإٍ يَقِينٍ ﴿٢٢﴾ إِنِّى وَجَدتُّ ٱمْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَىْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾ وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾، ولكن سليمان (ع) قال: ﴿سَنَنظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٢٧﴾ ٱذْهَب

---

(1) ولعلّ هذه القضيّة هي التي لاحظها الشرع في تنصيف حصتها عن حصة الذَّكر في الإرث انطلاقاً من مسؤولية الرجل ـ الزوج في الإنفاق على الزوجة وأولادها في إدارة حاجاتهم الخاصة، ما يجعل القضيّة تتحرك في دائرة التوازن في الحقوق والواجبات، وربما كانت حصة الزوجة ـ حتى مع التنصيف ـ أكثر من حصة الزوج، الذي لا بُد له من أن يدفع المهر والنفقة للزوجة من حصته الورثية مما لا تُكلف به الزوجة.

﴿بِكِتَٰبِي هَٰذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَٱنظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ﴾، وعندما رأت ملكة سبأ هذا الكتاب جمعت قومها وقالت: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ إِنِّىٓ أُلْقِىَ إِلَىَّ كِتَٰبٌ كَرِيمٌ ﴿٢٩﴾ إِنَّهُۥ مِن سُلَيْمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٣٠﴾ أَلَّا تَعْلُوا۟ عَلَىَّ وَأْتُونِى مُسْلِمِينَ ﴿٣١﴾﴾[1].

لقد كانت ملكة سبأ تستطيع أن تتصرف دون أن يعترض عليها أحد، ولكنها كانت ملكةً عاقلة، تعرف أن قضيّة بمثل هذه الخطورة تُواجه تحدياً شديداً ربما يدخلها في حرب، لذا أرادت أن تستشير أصحاب الرأي في قومها حتى تفهم النبي سليمان (ع)، هل هو ملك لتتعامل معه معاملة الملوك، أم هو نبي: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَفْتُونِى فِىٓ أَمْرِى مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ﴾.. فقدم لها قومها عضلات أيديهم وقالوا ﴿نَحْنُ أُو۟لُوا۟ قُوَّةٍ وَأُو۟لُوا۟ بَأْسٍ شَدِيدٍ وَٱلْأَمْرُ إِلَيْكِ فَٱنظُرِى مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾ فلم يُعطوها رأياً، فأرادت هي أن تعطي الرأي فقالت: ﴿إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا۟ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوٓا۟ أَعِزَّةَ أَهْلِهَآ أَذِلَّةً ۖ وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٣٤﴾ وَإِنِّى مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ ﴿٣٥﴾﴾ ما دام أنهم لم يستجيبوا ولم يأتوا إليّ مسلمين، لأنَّ النبي سليمان (ع) كان يريد أن يبسط سلطته، لا من أجل حُكم ذاتي، بل من أجل الرسالة ﴿قَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَيُّكُمْ يَأْتِينِى بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِى مُسْلِمِينَ ﴿٣٨﴾﴾ فعرفت عندها ملكة سبأ أنه نبي وليس ملكاً، فطلبت أن يقدم لها دليلاً أنه صاحب رسالة ويملك بعض القدرات من الله، لأنَّ الله قد يُعطي بعض قدراته لبعض عباده ..﴿قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ﴾ ـ ممن كانوا يخدمون سليمان ـ ﴿أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ ۖ وَإِنِّى عَلَيْهِ لَقَوِىٌّ أَمِينٌ ﴿٣٩﴾ قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ ۚ فَلَمَّا رَءَاهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُۥ قَالَ هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّى لِيَبْلُوَنِىٓ ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ ۖ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّى

(1) سورة النمل: الآيات: 29 ـ 31.

غَنِيٌّ كَرِيمٌ ﴿٤٠﴾ قَالَ نَكِّرُوا۟ لَهَا عَرْشَهَا نَنظُرْ أَتَهْتَدِىٓ أَمْ تَكُونُ مِنَ ٱلَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ ﴿٤١﴾ فَلَمَّا جَآءَتْ قِيلَ أَهَٰكَذَا عَرْشُكِ ۖ قَالَتْ كَأَنَّهُۥ هُوَ ۚ وَأُوتِينَا ٱلْعِلْمَ مِن قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ ﴿٤٢﴾ وَصَدَّهَا مَا كَانَت تَّعْبُدُ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ إِنَّهَا كَانَتْ مِن قَوْمٍ كَٰفِرِينَ ﴿٤٣﴾ قِيلَ لَهَا ٱدْخُلِى ٱلصَّرْحَ ۖ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَن سَاقَيْهَا ۚ قَالَ إِنَّهُۥ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّن قَوَارِيرَ ۗ قَالَتْ رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٤﴾﴾، فهذا نموذج تاريخي للمرأة ورد في القرآن الكريم، ولو كانت أنقص عقلاً لما قدمها الله كنموذج تاريخي، مُبرزاً إياها في دور الحكمة والعقل الراجح أكثر من الرجال[1].

ويطرح السيّد فضل الله مشكلة حول المرأة يُثيرها المفكرون في هذا العالم، وهي مشكلة العنف ضد المرأة، وأهمها وأكثرها خطورةً العنف الجسدي، فهناك إحصاءات كبيرة تنشر باستمرار تفيد أنَّ هناك نوعاً من العنف الجسدي يصل إلى حدِّ القتل للزوجات والبنات والأخوات... ويُحلل السيّد هذه المشكلة معتبراً أننا نعيش مثل هذا العنف في عالمنا العربي والإسلامي، الذي لا يعتبر المرأة إنساناً حراً مستقلاً، بل إنّها تعيش على هامش الرجل. ولذلك، فإننا نجد أنَّ الذهنية الغالبة هي ذهنية الرجال حتى في وسط المتدينين منهم.. وهذا العنف يُمثل ظاهرة خطيرة في مجتمعاتنا، فالمرأة في كثير من هذه المجتمعات لا تملك أن تحمي نفسها من عنف الرجل، سواء كان زوجاً أو أخاً أو أباً، لأنَّ هناك نوعاً من أنواع النظرة الدونية المتخلفة في أوساطنا إلى المرأة. قد تكون هناك فئة من الرجال لديهم أفكار تقدّمية، ومنهم على سبيل المثال، شخص علماني غير متدين يدّعي امتلاك مثل هذه الأفكار، ولكن عندما يدخل إلى البيت

---

(1) جزء من محاضرة ألقاها سماحة السيّد في الليلة السادسة من عاشوراء في مسجد الحسنين (ع) ـ حارة حريك/ بيروت 5 محرم 1424هـ، الموافق 8 آذار ـ مارس 2003م.

يتحول إلى بدوي يعيش قيّم البداوة في علاقاته ومواقفه. حيث أنه يوجد في داخل كل واحد منا بدوياً وحشياً يعيش قيّم البداوة، لأنَّ البداوة لها قيّم بشكل عام. وأيضاً هناك وجه آخر للعنف تتجلّى معالمه في عمليّة تزويج البنت، فإننا نجد أنَّ الأب يُريد أن يزوّج ابنته على مزاجه، وليس كما هو مفهوم الزواج الذي ينطوي على الميل النفسي والشعور بالاطمئنان تجاه الآخر.. والمشكلة هنا ـ كما يحددها السيّد ـ في أنَّ الأب يختار لابنته زوجها، والأم هي التي تختار لابنتها زوجها، دون أن يسمعا لرأي الفتاة، وقد عشنا الكثير من المضاعفات الاجتماعيّة السلبية بسبب ذلك.

وهذه القضيّة ترتبط ـ كما يؤكد السيّد ـ بمسألة العدل التي ينبغي أن تكون هي المعيار والحكم في هذه المواضيع..

وبالتالي عندما يعيش العالم مسألة العنف ضد المرأة ـ بين ضغوط أهلها وعنف زوجه ـ، فهو بذلك يُمارس التعدي، لأنَّ التعدّي ظلم من جهتين: الأولى: في عدم الاستجابة لنداء الله، وقد نهى الإسلام عن ذلك «إيّاك وظلم من لا يجد عليك ناصراً إلا الله». والثانية: أنَّ كثيراً من الدراسات في عالمنا الإسلامي تشير إلى أنَّ العالم الإسلامي هو عالم مضطهد للمرأة، وهذا أمر واقع وحقيقة واضحة. ولكن توجد هناك حركة فكرية وعمليّة في الواقع الإسلامي تحاول الابتعاد عن هذا الخط، ولكن ذلك يحتاج إلى جهد كبير، وإلى أن نكون متحضرين، وليست الحضارة في أن يكون ظاهرنا متحضراً، بل في أن يحترم الإنسان ذهنية وأفكار الإنسان الآخر، وأن لا يتسلط عليه، لأنَّ الله لم يسلط إنساناً على إنسان، فالأبوّة أو الأخوة أو الأمومة لا تجعل منك سلطاناً. إن الله سبحانه وتعالى هو الذي يجعل السلطة بيده، لأننا نحن ملكه ونحن عباده.

وأما عن مشكلة قوامة الرجل على المرأة التي انطلقت في الواقع

العملي التاريخي من خلال عدم فهم مدلول الآية القرآنية: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ﴾، حيث فهمها الكثيرون بأنها تعني أنَّ الرجل هو القائم على شؤون المرأة، وأنَّ المرأة ليس لها استقلال في حياتها.

ولكن هذا فهم خاطىء ـ كما يُؤكد السيّد ـ معتبراً أنَّ مسألة القوامة هي مسألة تتصل بحدود البيت الزوجي، والقوامة نوع من الإدارة، فالرجل هو الذي يتحمّل مسؤولية الحياة الزوجية بما أنه يُنفق، وفرص الحياة للرجل أوسع من فرص المرأة، باعتبار الحمل والحضانة... وأما خارج نطاق الحياة الزوجية، فليس للرجل سلطة على المرأة أياً كانت المرأة بنتاً أو أختاً. وبعضهم يقول: نحن نفهم أنه جاء في كلام الإمام علي (ع): «أن النساء نواقص العقول، نواقص الحظوظ، نواقص الإيمان»، وربما نُسب هذا الحديث للنبي (ص)، وعندما ندرس هذا النص، نجد أنه ليس انتقاصاً من المرأة ولو بنسبة واحد في المئة. فلو صحَّت الرواية فما المقصود من نقص الإيمان؟ يعني هو القعود عن الصلاة أيام الحيض، والمرأة لا تُصلي أيام الحيض، هذا من جهة إيمانها، فهي لا تترك الصلاة لنقص في إيمانها، بل لأنَّ الله أمرها بذلك، ونحن نترك الصوم حال السفر، فهل ينقص إيماننا بذلك؟ فنقصان الإيمان هو حالة في العقل والقلب والممارسة، من حيث ترك الواجب وفعل الحرام.

وأما نقصان الحظوظ من جهة أنّ للذكر مثل حظ الأنثيين، فنحن نقول كطرفة إنه لا بد للرجال من أن يطالبوا بالمساواة، لأنَّ حصة المرأة في النهاية تكون أكثر من حصة الرجل، فعلى عاتق الرجل الإنفاق على البيت وعلى الزوجة وعلى الأولاد في حين تحتفظ المرأة لوحدها بنصيبها من الميراث.

وأما نقصان العقول، كشهادة امرأتين مقابل شهادة رجل، فنقول

أولاً ما علاقة الشهادة بالعقل؟ فمفاد شهادة الرجل هو إما أن يكذب أو أن يصدق، ثم إنَّ القرآن فصّل المسألة باعتبار أنَّ هذا لا يُمثل نقصاناً في المرأة، ولكنه احتياط للعدالة: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَنٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَنٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾، فإذا كانت المرأة صفراً فهل الصفر يكمّل صفراً؟ فإذا كانت هي ناقصة العقل والثانية ناقصة العقل، فكيف يكمِّل الناقص الناقص؟ هذا احتياط للعدالة، ومثالٌ على ذلك الشهادات في القضاء،حيث إنّ البيّنة يلزمها رجلان ولا يكفي رجل واحد، وفي الدعاوى أيضاً يلزمها رجلان عدلان، فهل عدم قبول شهادة رجلٍ واحد في هذه الأمور يجعل الرجل ناقصاً؟ إنَّ هذا أيضاً احتياط للعدالة، وكما في الأمور التي جعل الله فيها أربعة شهود كمسألة الزنا، فهذا أيضاً نظام يحتاط للعدالة. لذلك نقول كما يقول العلماء في الأحاديث التي ربما لا نفهم مضمونها، نقول يُرد علمه إلى أهله، أو نقول إنَّ مسألة النقصان كان لها مصطلح في ذلك الوقت يختلف عن هذا الزمن[1].

فالمرأة ليست ناقصة عقلاً، فهي كالرجل كاملة العقل، والدليل على ذلك أنّ الله حمّلها المسؤولية بالمستوى الذي حمّلها للرجل، ففي المحرمات: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ فإذا كانت المرأة أنقص عقلاً من الرجل، فكيف يُساويه بها، وأيضاً مثل: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾.. وفي الجانب الإيجابي يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿أَنِّى لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ﴾، فلم يفرق في الجانب الإيجابي بين الرجل والمرأة، ﴿ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ

---

(1) المصدر نفسه.

﴿وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾، فلو كان مستوى الرجل في العقل والوعي والإيمان أكثر من مستوى المرأة، فكيف ساواهم في النتيجة؟ ثم يقول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾.. فعلى المؤمن والمؤمنة معاً أن ينفّذا إرادة الله.

وفي جانب آخر، نلاحظ هناك المسؤولية الاجتماعيّة والسياسية، يقول الله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾، أي يتعاونون، يتناصرون، ﴿يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾، فالمعروف هو كل عدل في واقع الإنسان، والمنكر هو كل ظلم في واقع الإنسان، وهذا يدخل في النشاط السياسيّ والاقتصادي والإداري والأمني والثقافي، فهما سواء في المسؤوليات العامة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ويُشير السيّد إلى رأيٌ مشهورٌ عند السنّة والشيعة، وهو أنَّ المرأة لا يُمكن أن تتولى الجانب القيادي في المجتمع الإسلامي، فهو حصري على الرجل، إلا أنّ بعض الاجتهادات بدأت تناقش هذه الفكرة، لأنها انطلقت من حديث في صحيح البخاري وغيره يقول إنه عندما مات كسرى ولّيت ابنته فبلغ ذلك النبي (ص)، فقال: «ما أفلح قومٌ وليتهم امرأة»، ومذّاك، وهم يعتبرون هذا الحديث منهجاً، ولكن بعض الاجتهادات تقول بأنَّ الحديث لا يدل على الحُرمة، خصوصاً أنَّ المنكر في ذلك الوقت يختلف عن المنكر في هذا الوقت. فالموقع القيادي حينها كان يجعل سلطة الملك مُطلقة، ولكن المسألة اختلفت اليوم، فحتى الملك في المجتمعات الديمقراطيّة وغيرها، كرئيس الجمهورية، لا يملك أن يحكم برأيه بشكل استبدادي وإلا يُعزل عن ولايته، إنما عليه أن يستشير من له الخبرة ليستكمل خبرته،

وأما من لا خبرة له فلا يجوز له إلاّ أن يستشير، فلا يوجد أحد فوق القانون، حتى النبي (ص) في الإسلام ليس فوق القانون، لأنه هو الذي جاء بالقانون.

وهناك رأي آخر مشهور مفاده أن المرأة لا تولى القضاء في الإسلام، ولكن السيّد فضل الله يناقش (ويُشكك) في صحة الرواية وفي مضمونها، وذلك انطلاقاً من أن الإسلام لا ينظر إلى المرأة نظرة دونية، وكيف يكون كذلك، وهو الذي جعل المرأة مثلاً وقدوة للناس، فالآيات القرآنية تحدثت عن المرأة الكافرة حين تكون مثلاً للرجال والنساء، وعن المرأة المؤمنة حين تكون مثلاً للرجال وللنساء: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱمْرَأَتَ نُوحٍ وَٱمْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَـٰلِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا﴾، والمقصود هنا خيانة الرسالة لا خيانة العرض ﴿فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا وَقِيلَ ٱدْخُلَا ٱلنَّارَ مَعَ ٱلدَّٰخِلِينَ﴾، فالله يخاطب الكافرين أن لا يتصوروا أنفسهم بزواجهم من نبي أو عالم أو إمام بأنهم سيدخلون الجنة معهم، إذا كانوا في خط الانحراف، فليس للإنسان إلا ما سعى ..﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱمْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ٱبْنِ لِى عِندَكَ بَيْتًا فِى ٱلْجَنَّةِ وَنَجِّنِى مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِۦ وَنَجِّنِى مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿١١﴾﴾، فكانت امرأة في أعلى درجات القمة والملك، ولكنها كانت مؤمنة، فتمردت على كل الترف والسلطة التي عاشتها لتخلص لربها، ما يعني أنَّ الله يقول لكلِّ الرجال والنساء إنّكم إذا ابتليتم فكونوا كامرأة فرعون، ومريم ابنة عمران ﴿ٱلَّتِىٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَـٰتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِۦ وَكَانَتْ مِنَ ٱلْقَـٰنِتِينَ ﴿١٢﴾﴾. وبهذا كانت المرأة مثلاً أطلقه الله للرجال والنساء.

وعلى هذا الخط كانت البيعة، فعندما جاءت النساء ليبايعنه، بايعهن النبي (ص) على أساس أنَّ المرأة إنسان مستقل تتحمل

مسؤولية التزامها في الجانب السياسيّ والجانب الثقافيّ والجانب الاجتماعي، وليست تابعة لزوجها، كلٌ له مسؤوليته، لذا بايعهن النبي (ص): ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢﴾﴾، الأمر الذي يؤكد على أنَّ الإسلام يعتبر المرأة مستقلة في الرأي السياسيّ والاجتماعي، وليست عنصراً تابعاً للرجل، ولذلك بايعهنّ النبي (ص) كما بايع رجالهن[1]..

وإذا كان الإسلام يركّز ـ كما يقول السيّد ـ على استقلالية المرأة في توجهاتها السياسيّة والاجتماعية، فإنّ العقلية الموجودة عند كثير من الناس أنه لا بد للمرأة في الميدان السياسيّ من أن تنتخب الشخص نفسه الذي ينتخبه زوجها، حتى لو لم تكن مقتنعة به وإلا يطلقها، وكذلك في الميدان الفكري والنفسي، إذا كان الرجل مقلداً لمرجع وهي مقلدة لمرجع آخر، فإنه يُجبرها على العدول من مرجعها إلى مرجعه، مهدّداً إياها بالطلاق إذا لم تخضع لأفكاره ومزاجه.

وينظر السيّد فضل الله نظرة سلبية إلى كل تلك المحاولات والآراء الفكرية التي تعمل على وضع المرأة في مرتبة أدنى من مرتبة الرجل إنسانياً وعقلياً وروحياً، ويشدد ـ في الوقت نفسه ـ على أنَّ هذه الأفكار ـ وما يُمكن أن ينجم عنها من ممارسات وأفعال منحرفة ومزيفة ـ بعيدة عن روح الإسلام الذي اعتبر الرجل والمرأة في منزلة واحدة من حيث الموقع الإنسانيّ والمسؤولية العمليّة والقدرة التفكيرية والإبداعية، ولم يقبل أن تصبح المرأة، في موقع أقل من

(1) المصدر نفسه.

الرجل حتى لو أصبحت زوجة له، فهي ليست تابعاً له أو رقاً له، ذلك أنَّ عقد الزواج هو كعقد البيع، بل هو أكثر مسؤولية، ما يُرتب مسؤوليات متبادلة، فيطالبها بالتزامها، وهي تطالبه بالتزامه، أما خارج نطاق الالتزام العقدي فهي حرة وهو حر.

وأما عن رأيه في ظاهرة التعدد في الزواج الشائعة كثيراً في عالمنا العربي والإسلامي، فيؤكد السيّد بأنه لا يعتبر الزواج المتعدد ضدّ القيمة بالرغم مما فيه من سلبيات، لأنه لا يعتبر أنَّ هناك تشريعاً لا يُواجه سلبيات، لأن عالمنا محدود، لكن الزواج المتعدد في الوقت الذي قد يخلق فيه سلبية لامرأة يخلق إيجابية لأكثر من إمرأة. ويسأل سماحته عن سبب وجود بعض المحاولات التي ندافع من خلالها عن امرأة واحدة في قضيّة إنكار الزواج المتعدد ولا ندافع عن أكثر من امرأة تحوّلن إلى عوانس لو لم يُنقذهن الزواج المتعدد.. والمسألة في كثير من المجتمعات هي النظرة إلى القضايا من بُعد واحد أو من زاوية محددة. فالزواج الواحد فيه إيجابيات كبيرة وفيه سلبيات، وإنَّ الزواج المتعدد فيه إيجابيات وفيه سلبيات. ويدعو السيّد هنا إلى عدم النظر إلى الأمور نظرة سوداء مئة في المئة إلى ما فيه بعض البياض، بل يجب أن ينظر المرء نظرة بيضاء إلى ما فيه بعض من السواد. والسؤال الذي يفرض نفسه هو أنَّ هناك كثيراً من الظروف الاجتماعيّة والأمنية والسياسيّة قد تترك ملايين من النساء بلا زواج، ما هو الحل لذلك؟..

ولكن المشكلة هنا في الشرق الإسلامي ـ يتابع السيّد ـ هي أن بعض المثقفين أغمضوا أعينهم وأرادوا من الغرب أن يقول عنهم إنهم متقدمون فرجموا الزواج المُتعدد بالحجارة، ولكنهم هلّلوا للانحراف المُتعدد.. ولو تم إجراء استفتاء في الغرب لأكثر الغربيين فكم عشيقة لأكثر من رجل متزوج، وقد شرع الغرب الحق للعشيقة

أن تأخذ بعض امتيازات الزوجة في هذا المجال. عندما نريد أن نرجم التعدد بالحجارة علينا أن نرجم التعدد كله. ويطرح السيّد هنا سؤالاً مهماً حول سبب رجم التعدد الشرعي المنضبط بنصوص وقوانين، وبالمقابل تقبل التعدد غير الشرعي الخاضع للعلاقة الشخصية؟ إنه السؤال الذي يوجه إلى كثير من الذين يسيطرون على العالم الإسلامي باسم التقدم[1].

## 8 ـ رؤيته إلى منهج العمل داخل الخط الإسلامي:

عندما عاد سماحة السيّد إلى لبنان من العراق بعد أن أنهى دراساته الحوزوية العليا، كان واضحاً أمامه ـ منذ البداية ـ أنَّ العمل الأساسي الذي ينتظره هو محاولة تقديم الإسلام ـ والعمل له ـ في سياق صيغة ورؤية روحية ومفاهيمية تتجسد فيها كل معاني وتعابير وتجليات المشروع الحضاري الإسلامي المتكامل. مما يستوجب وعي وفهم الساحة اللبنانية واستيعاب تعقيداتها، باعتبارها ساحة مفتوحة تتمتع بالغنى في جميع مجالاتها. ومنذ البداية انطلق السيّد لترجمة أفكاره ومشاريعه وطموحاته العامة من خلال التأكيد على طرح الإسلام كفكر عام غير حزبي وغير طائفي وغير مذهبي، وسعى إلى أن يكون عامل جذب مُتنوع لكل من أراد التزام الإسلام بلا عقد وحواجز، ولكل من أراد التعرف إلى الإسلام بدون تعقيدات المذاهب والطوائف والأحزاب.

ضمن هذه الأجواء انطلق سماحته، وبدأت رحلة العمل الفكري والخيري العام في لبنان، فكان روّاد محاضراته ودروسه منذ البداية، شباب لبناني من مختلف الطوائف، وإن غلب عليه اللون الشيعي،

---

(1) المصدر نفسه.

فلأنَّ الساحة الأساسيّة لجهاده ونشاطه كانت انطلاقتها من هذه البيئة المعروفة.

وقد عمد سماحته إلى ترجمة البُعد العالمي لمشروعه الإسلامي الأممي ميدانياً، عن طريق تلبية الدعوات المكثّفة التي كانت تأتيه من مختلف دول العالم الإسلامي والغربي، فكان له جولات سنوية على دول إسلاميّة، وأخرى غربيّة التقى خلالها نخبة من الشباب الإسلامي الملتزم الواعي والمدرك لأهمية التمسّك بالإسلام في الحياة، وخاصة في بلاد الاغتراب، ومنها الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا وبريطانيا ودول غربيّة أخرى.

وقد كان من الطبيعي أن تزداد مكانة السيّد (ودوره وموقعيته) في شتى بقاع العالم الإسلامي، ويتكاثر حوله المريدون والأشياع من مختلف الشرائح والأعمار فانطلق سماحته يدعو إلى خطاب إسلامي منفتح ومتجدد وغير منعزل، وإسلامٍ قابل للحياة يتعامل مع الواقع بأدوات الواقع، ويتحرك بثقة كبيرة، كغيره من الأفكار التي كانت رائجة في العالم آنذاك ويعمل لها منظرون أفذاذ، كالماركسية والرأسمالية والاشتراكية والقومية.

وهكذا أفلح سماحة السيّد في طرح الإسلام كفكر إنسانيّ عالمي، كما يطرح المفكرون العلمانيون والقوميون أفكارهم على مستوى العالم، ولعلّه أول علماء الدين في العصر الحديث الذي اعتبر أنَّ إسلامنا لا بد من أن نطرحه بقوة، لأنه يمتلك ذاتياً تلك القوة، وأنَّ العالم يحترم الفكر القويّ. والمهم أنَّ أصحاب هذا الفكر يجب أن يتوفروا على ما يجعلهم قادرين على خوض غمار المواجهة والتحدّي.

وقد كان للسيد مواقف ورؤى فكرية إزاء بعض القضايا والأحداث التي تهم الحركة الإسلاميّة ومُجمل الخطاب الدينيّ

المتعلق بالخط الإسلامي.. ويقصد بالخط الإسلامي هنا: مجموعة الجهود والفعاليات والنشاطات التي تمارسها النخب والتيارات والحركات الإسلاميّة المؤمنة بالإسلام كقاعدة للفكر والعاطفة والحياة، والتي تعمل بصورة دائمة ومتواصلة ـ وبأساليب دعوتية متعددة ومتنوعة في الثقافة والسياسة والإعلام ـ على استعادة الدين الأصيل المنفتح إلى واقع الحياة المعاصرة، ليكون ناظماً لحركية الإنسان في الحياة بكل مواقعها وامتداداتها.. وذلك من خلال دفع مسيرة الإسلام في الساحة المحلية والعالميّة الإنسانيّة إلى الأمام، ليأخذ هذا الدين العظيم مكانه وموقعه ودوره الطبيعي في حركة الإنسان بالمستوى الكبير الذي يستقطب فيه الساحة، ليكون الدين كله لله، أو ليكون له الموقع المميز بين الأديان الأخرى أو التيارات الفكرية المتنوعة، مما يدعو كل العاملين ـ في هذا الخط ـ إلى أن يتحركوا في دوائر مُتعددة ومتنوعة، وساحات مختلفة، وأساليب متطورة، من أجل استيعاب كل التحولات والمتغيرات في حركة الوعي، وملاحقة كل التطورات والمستجدات في ساحة التجربة العملية، ودراسة المواقع المحيطة بطريقة تفصيلية، بالمقارنة مع التجارب الإسلاميّة السابقة، والتأكيد على إبقاء المسألة الرسالية حيةً وحاضرةً في مفاهيمها ومناهجها وتشريعاتها وأساليبها وتطلعاتها، في حركة الفكرة والخطة والأهداف، حتى لا يسقط العاملون أو يتقاعسوا أمام الضغوط الصعبة الكبيرة، بحيث تُتْرَكُ الرسالة تحت تأثير الرياح العاصفة، والأمواج الهادرة، والزلازل المدمرة، ليبقى (للعاملين) الكثير من مواقع الثبات والتوازن في ذلك كله[1].

ويُعد العلامة السيّد فضل الله أحد أهم مُنظري هذا الخط خلال

(1) مجلة المنطلق، العدد 63، 1410هـ.

العقود الأربعة الأخيرة، قدم فيها الكثير من المفاهيم[1] والطروحات والنتاجات الفكرية[2] التي تضاف طبعاً إلى غيرها من الجهود والأعمال لباقي العلماء والمفكرين الإسلاميين من دعاة الاعتدال والحداثة والتنوير الإسلامي، مما مكَّن لهذا الخط الإسلامي من الحضور بفاعلية في كل المواقع السياسيّة والثقافيّة والإنسانيّة خلال مسيرته الطويلة حتى الآن.. في صعيد الواقع الذي عاشه ذلك الخط (من موقع الحركية الإسلامية) في طبيعته الذاتية، وفي الأجواء المحيطة به، وفي مجمل التحديات الصعبة التي تواجهه، على مستوى الشكل والمضمون.

ويُلاحظ السيّد أنَّ هذا الخط الإسلامي الممثل في هؤلاء الإسلاميين الحركيين لم ينفتح على الكثير من التحديات الصعبة من منطلق الواقع ليواجهوها بطريقة واقعية، بل انفتحوا عليها من منطلق

---

(1) كان سماحة السيّد أول من أصر على استخدام مصطلحات إسلاميّة تُعبر عن المضامين الفكرية الحقيقية، وقد أدخل سماحته الكثير من تلك الألفاظ والعناوين والمفاهيم والمفردات إلى ساحة الحركة الإسلاميّة، وكان أول من استخدمها، نذكر منها: الحركة الإسلاميّة ـ الساحة الإسلاميّة ـ الإسلام الحركي ـ الأخلاق الإسلاميّة المتحركة ـ الإسلام العالمي ـ دولة الإنسان.. إلخ.

(2) لا يُوجد ندوة أو حوار أو لقاء أو كتاب للسيد فضل الله إلا وفيه حديث أو تحليل أو إشارة ـ مباشرة أو غير مباشرة ـ إلى الحركة الإسلاميّة، بهمومها وشجونها، بواقعها وآفاقها.. هادفاً من وراء ذلك إلى رسم الاستراتيجيات السياسيّة للحركة الإسلاميّة العالمية، وإظهار معالم الرسالة الإسلاميّة الأصيلة، والذود عنها في مختلف المواقع.. ويمكن أن نذكر هنا أبرز مؤلفات السيّد فضل الله حول هذا الموضوع، ومنها كتبه: «الحركة الإسلاميّة، هموم وقضايا».. «الإسلاميون والحكم»، «خطاب الإسلاميين والمستقبل»، «المشروع الحضاري الإسلامي»، «أسلوب الدعوة في القرآن»، «قضايانا على ضوء الإسلام»، «الإسلام ومنطق القوة».

الأفكار العامة الكلية، من منطلق المثال، انطلاقاً من المفاهيم الأخلاقيّة التي كانوا يختزنونها في وعيهم الفكري الإسلامي، من دون التوقف عند التحفظات والاستثناءات، مما جعل القيمة الأخلاقيّة أو الروحية الإسلاميّة تُمثل حاجزاً بين الإسلام وبين الانطلاق بعيداً في مواقع الصراع، لأنه لا يملك الوسيلة الضاغطة على تلك المواقع، المتناسبة مع المبادئ العامة التي تحكم ذهنية المسلم الحركي في أخلاقياته وروحياته.. وهذا هو الذي جعل من عنوان الواقعية والمثالية في العمل الحركي الإسلامي عنواناً حياً يحتاج إلى إثارة البحث حوله من أجل تحديد آفاق الحلال والحرام في حركة الإنسان في الواقع، لتكون له الحرّية في ممارسة دوره في خط المواجهة مع الآخرين بالطريقة التي لا يبتعد بها عن خط الإسلام الذي يلتزمه في حركته[1].

ويُمكن أن نقدم هنا نماذج منتقاة من آراء وأفكار حول الحركية الإسلاميّة في بعض مفاهيمها وخطاباتها وآليات عملها وآفاقها ومستقلها..

ففي سياق تحديده لمنهجية ومعايير الخطاب الإسلامي يتحدث السيّد عن ضرورة دراسة حاجات الهدف لمفردات هذا الخطاب ولمنهجيته وأساليبه. فالهدف الإسلامي الكبير للحركة الإسلاميّة هو ـ بحسب السيّد ـ أن يتحول الإسلام إلى واقع متجذر في كل مفاصل الحياة وفي كل مواقع الإنسان، وهذا يفرض أن تكون المفردات الإسلاميّة ـ في الخطاب الإسلامي ـ منفتحة على الجانب الفكري للعقيدة الإسلاميّة لإعطاء الصرة الثقافيّة المرتكزة على أساس العقل

(1) انظر: السيّد محمد حسين فضل الله، **الحركة الإسلامية.. هموم وقضايا**، دار الملاك، لبنان/ 1990م.، ص ؟.

المنفتح على حقائق الأشياء، بالمستوى الذي لا يشعر فيه الإنسان الواعي المعاصر بأي لون من ألوان الخرافة أو التفاهة في تفاصيل العقيدة الإسلاميّة، ليحترمها كوسيلة من وسائل الالتزام بها واعتبارها عنواناً في حياته الفكرية[1]. وهذا لا يعني ـ كما يُحدد السيّد فضل الله ـ أن تخضع منجية الخطوط العقيدية الإسلاميّة للمعطيات الحضارية الغربيّة بالابتعاد عن جانب الغيب في الإيمان أو بالتنكر لبعض الأفكار المتصلة بمسألة الشفاعة أو المعجزة أو ما إلى ذلك من أمور وقضايا، بل يعني أن يعمل الإسلاميون على تطوير الوسائل الفكرية في مقام الاستدلال على هذه المفردات الفكرية، بحيث يتمكنوا ـ أي الإسلاميين ـ من تقديم الغيب للإنسان المعاصر الغارق في الحس، باعتبار أنه يرتكز على قاعدة الحس من المنطلق الفكري، كما أنه لا يبتعد عن تطلعات الإنسان خارج نطاق حسه، فيما يتجاوز الواقع الكوني. وهذا يعني ضرورة قيام المثقفين المسلمين والإسلاميين بالذات بتطوير علم الكلام الإسلامي وأن لا يتجمدوا عند التجارب البرهانية التي اتبعها الأقدمون بالبرهنة على وجود الله أو على توحيد الله أو على رسالة الرسول أو تفسير الوحي أو المعجزة وما إلى ذلك، إذ لا بد لهؤلاء المثقفين من مواكبة ذهنية العصر في أجواء الفكر، حتى يستطيعوا أن يصلوا إلى فكر الإنسان المعاصر وتطوين قناعاته لمصلحة الإسلام.

ويُؤكد السيّد على أنَّ الغاية الأساسيّة من وراء تطوير الخطاب الإسلامي هي في تكوين قناعة فكرية لدى الإنسان المعاصر مفادها أن الإسلام والشريعة الإسلاميّة تمثل الحركة القانونية الإسلاميّة التي

---

(1) أنظر: **خطاب الإسلاميين والمستقبل**، حوارات مع سماحة آية الله السيّد فضل الله، أجراها: غسان بن جدو، دار الملاك، بيروت ـ 1995م ص 41.

تنظر إلى الحل العام للمشكلة الإنسانية، وهذا يحتاج طبعاً إلى دراسات جديدة معمقة من خلال المفكرين والخبراء المسلمين الذين يمكن أن يحركوا الواقع في خدمة الفكرة الإسلاميّة. ومن الطبيعي أن يكون للفكر والخطاب الإسلامي موقع ودور في مواجهة قضايا العصر في المستجدات الفكرية والاجتماعيّة والسياسيّة والحياتية بشكل عام، التي أصبحت تُمثل مشاكل العصر مثل التنمية والبيئة وغيرهما من المسائل، التي لم يكن العَالِم المسلم يُطل عليها من موقع فكره، في حين أصبح الإنسان المعاصر يعيشها كمشكلة حية تتحدى وجوده وحياته لأنّ المطلوب هو تقديم الإسلام في أجواء المعاصرة بحيث لا يشعر الإنسان بغربة عن واقع عصره عندما يلتقي بالأجواء أو الأفكار الإسلامية[1].

وإذ يُشدد السيّد على أهمية التجديد والإصلاح والانفتاح الفكري في طبيعة المضامين المعرفية للخطاب الإسلامي، فإنه يؤكد على أنّ ذلك لا يعني أن يتبنّى الإسلاميون كل العصر بمختلف أفكاره وأجوائه ولكنه يعني ـ كما يرى السيّد ـ أن نهندس الطريق إلى فكر الإنسان المعاصر حتى يتحرك الإسلام في الدروب الطبيعية التي تصل إلى عمق شخصية الإنسان، بحيث لا نتجمد أمام الحواجز التي ننصبها بين فكرنا وبين شخصية الإنسان الذي نتحدث معه. وهذا يتطلب أن يكون الخطاب الإسلامي واقعياً ومنفتحاً على كل المفردات الإسلام وقضايا العصر. وعظمة الخطاب الإسلامي ـ في كل مرحلة من المراحل ـ هي بمقدار ما ينجح في إيجاد حالة من الانسجام بين الإسلام وبين المعاصرة في حالة من التكامل، التي تنفذ إلى عقل الإنسان وإلى قلبه وإلى حركة حياته.

---

(1) المصدر نفسه، ص 47.

.. وفي مجال آخر يتحدث السيّد عن سمات الشخصية الإسلاميّة الممثلة لمشروع الحركية الإسلاميّة في الواقع، ومنها[1]:

أ ـ **شجاعة الفكر في مواقف التّحدي**: وهي الميزة أو الصفة التي تجعل الفكر الإسلامي ينطلق أمام التطورات الفكرية المطروحة في حركة الفكر العالمي من موقع الثقة بما يملك الإسلام من عُمق الفكر بالروحية التي يستطيع من خلالها أن ينفذ إلى أعماق هذا الفكر ليواجه به أي فكر مهما كان عميقاً.. والمنطلق هنا ـ كما يُؤكد السيّد ـ هو عمق الفكر الإسلامي بالمستوى الذي يستطيع فيه أن ينفذ إلى فلسفة الحياة والمجتمع في كل حركته في الواقع، باعتبار أن الإسلام كرسالة وشريعة ليس ـ كما يُحدد السيّد فضل الله ـ مجرد حالة فكرية طارئة بل هو وحي الله الذي أنزله على رسوله واستطاع أن يُنجز التجربة العمليّة في الجانب الفكري المتعدد الجوانب والمتنوع الأبعاد في مدى أربعة عشر قرن بحيث استطاع أن ينفذ إلى جوانب الحضارة في واقع الإنسان بكل أوضاعها الثقافيّة والسياسيّة والاجتماعيّة والعلمية وما إلى ذلك.

ب ـ **العقلانية**: وهي تعني أن يكون المسلم مؤمناً بقدرة العقل على تحقيق الإنجازات والابداعات والابتكارات القادرة على تأمين أفضل الظروف والمناخات المناسبة لتحقيق هدف الوجود وغاية الخلق. وهي لا تعني ـ أي العقلانية ـ السقوط أمام الفراغ ولا تعني التحرك نحو السطحية، بل إنَّ الغيبية تعني انفتاح الإنسان على المُطلق الذي لا يملك

---

(1) المصدر نفسه، ص 78 ـ 80.

معرفنه في تفاصيله، تماماً كالإنسان الذي يعرف العالم ويعرف أنه خاضع لقوانين دقيقة في عُمق وجوده فإنه عندما يتّجه إلى أية ظاهرة فإنه يُدرك أنَّ هناك سراً وراءه من دون أن يعرف طبيعة هذا السر. وربما لا يستطيع إدراكه لأن طبيعة توازن الظاهرة توحي وجود سر خلفها، لذلك فإنَّ الغيب لا يعتبر تصوراً يفتقد الأساس والقاعدة الفكرية. فالكون لا يمكن تفسيره على أساس الصدفة ولذا فلابد من تفسيره على أساس أنه من صنع وتدبير القوة الحكيمة العاقلة القادرة المختارة وغير ذلك من صفات الله تعالى. فالغيب لا يُلغي العقلانية، وهو ليس خرافة بل إنَّ الإسلام يعتبر أنه ما من شيء في الكون إلا وله سبب، وما من ظاهرة إلا ولها قانون، وما من مسبب إلا وله سبب ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [سورة القمر: ٤٩].

ت ـ **الأخذ بأسباب العلم**: وهي تعني ضرورة أن ينفتح الإنسان المسلم على العلم والأخذ بقانون السببية في حركته كلها، سواء في ما يخطط أو ما يكتشف أو ما ينظر أو ما يُدبر أو ما يتحرك في كل مجالاته، لأنَّ المستقبل الذي لا يرتكز على العلم هو مستقبل لا يرتكز على قاعدة ثابتة.. ويشير السيّد هنا إلى أن مقصده من العلم هو كل علم يُمكن أن يبني الكون ويعمر الحياة والوجود، أي العلم الكوني والإنسانيّ والقانوني، أي أن ينطلق الإنسان من موقع العلم في كل ما يتحرك فيه.

ث ـ **الواقعية**: ويعني بها سماحة السيّد ضرورة أن يُخطط الإنسان المسلم للمستقبل من منطلق العناصر المتناثرة في الواقع والتي تحمل للمستقبل الشروط التي يمكن أن يُهيئها

الحاضر، لأنَّ المستقبل هو وليد الحاضر المتأثر بالماضي، باعتبار أن حركة الزمن ليست مفصولة في أبعادها عن بعضها البعض، فالماضي يُغذي الحاضر بمقدار ما يبقى منه والحاضر يُغذي المستقبل بمقدار ما يهيئه من قواعده وركائزه. ولا يقصد السيّد بالواقعية هنا الإخلاد إلى الواقع في عمليّة استسلام، بل الانطلاق إلى ما أودعه الله سبحانه من إمكانات في الإنسان والحياة بما يستطيع معه أن يحقق وجوده الحي الفاعل في مختلف جوانب الحياة السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة والاقتصادية وما إلى ذلك، وأن لا ينطلق المسلم في حركته في الواقع نحو المستقبل من موقع غيبي. فالغيب سر الله الذي أعطى منه لعباده فتحول إلى شهود، واحتفظ ببعضه لنفسه فبقي في أجواء المطلق. وتأكيداً لرؤيته المستقاة من الواقع وإعادة قراءة النص بالاستناد إلى معيار العقل والتأويل العقلي، يتحدث السيّد في تفسيره لقوله تعالى ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ﴾ وقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾، عن أهمية دور الفرد الإنسانيّ في سلوكه العملي في الجانب السلبي في الواقع أو في الجانب الإيجابي منه.. وهو ما يعني ـ بحسب السيّد ـ أن الواقع هو الذي يحرك التاريخ ويفتح أبواب المستقبل بطريقة سلبية أو إيجابية، لذلك لا بد للمسلم المنفتح على المستقبل أن يكون إنساناً واقعياً، يفكر ويقرأ في كتاب الواقع قبل أن يقرأ في كتاب الفلسفة والمطلق.

ج ـ **الجدِّية**: وهي أن يكون المسلم إنسان الحياة الذي يتحمل مسؤوليتها على أساس جدِّية مواقعه في حركة الإسلام، فلا

يعتبر الحياة مظهر استرخاء، أو يواجهها مواجهة اللامبالاة، بل أن يكون جاداً في الحياة بحيث يستطيع من خلال هذه الجدية أن يواجه كل مشكلة تعترضه بالعمل على حلِّها، وأن يواجه كل المستجدات والمتغيرات بالتعامل معها بطريقة مسؤولة واعية ومُتزنة، وفي جميع ذلك لا بد أن يكون الإنسان واثقاً بأنَّ الإسلام يملك العناصر والمعطيات الواقعية التي يستطيع من خلالها أن يكون عالمياً في حله لمشاكل الإنسان، وأن لا يلتفت إلى الحرب النّفسية التي تُشن وتثار على الإسلام والمسلمين بين وقت وآخر تحت مزاعم مضللة ومزيفة، بالحديث عن مشروع يفتقده المسلمون في طروحاتهم أو عن خطر مستقبلي يطرحه الإسلام في تطلعاته المستقبلية وما إلى ذلك.

وأما عن رؤية السيّد فضل الله لمستقبل الحركة الإسلاميّة، ودور الإسلاميين في مواجهة قوى الظلم والاستكبار، فإنها تنطلق من تقييم واقعي لطبيعة الظروف والتحديات التي تفرض وجودها على واقع الإسلام والمسلمين.. حيث يُنبه سماحته باستمرار إلى خطورة هذه المرحلة على الإسلاميين، في صراعهم مع الاستكبار العالمي الأمريكي، ما يفرض عليهم التفكير بطريقة واقعية بعيدة عن أجواء الاستغراق في أجواء الشعارات الفضفاضة الغارقة في الخيال السياسيّ من خلال التفكير السياسيّ المطلق، وذلك بالانفتاح على الواقع بطريقة ميدانية في ملاحقة العناصر الواقعية الجديدة في حجم الضغوط الكبيرة، والحواجز العالية والعواصف المدمرة، والتعامل معها على خط الخضوع للأمر الواقع على طريقة الانحناء أمام العاصفة الهوجاء ريثما تمر، ثم الانطلاق من جديد بخطةٍ جديدةٍ نحو المستقبل بالأسلوب الذي ينسجم مع طبيعة هذه المتغيرات.

وقد التقت هذه التصورات الإسلاميّة بالأساليب المتنوعة التي يحركها السائرون في الخط الاستكباري الأميريكي، فيما يتحدثون عنه من الاستقطاب الأمريكي للعالم بالرغم مما أصابه مؤخراً من خسائر تكتيكية كبيرة ولكن من دون استسلام حقيقي واقعي، حيث بقي المشروع والنزوع الاستكباري الامبريالي ذاته، ولكن بطرق وأساليب وآليات عمل جديدة ربما تكون مختلفة في الشكل فقط بين إدارةٍ أمريكية وأخرى، ومن دون المس بالثوابت التقليدية المعروفة في صُلب العقيدة الاستراتيجية الاستكبارية الأمريكية.. فأمريكا هي التي تقود القطار السياسيّ العالمي الذي تختلف عرباته في قوتها وضعفها وسقوطها تبعاً لاقترابها من القاطرة المركزية القائدة، للإيحاء المتحرك بأنَّ المواجهة لهذا الخط تشبه العمليّة الانتحارية التي تؤدي إلى سقوط كل المغامرين في هذا المجال.

ويطرح السيّد فضل الله هنا بعض الأسئلة حول ذلك وهي: هل يُمثل هذا الطرح في تصوير نتائج المتغيرات صورة واقعية للمرحلة المعاصرة، أم أنَّ هناك لوناً من الضباب الذي يُراد إثارته أمام الملامح الحقيقيّة للصورة؟!..

وهل يعني ذلك ـ في حال واقعية الطرح المذكور ـ استسلام الحركة الإسلاميّة والإسلاميين الحركيين للخطط الموضوعية للسيطرة على العالم العربي والإسلامي، ولإسقاط هذه الحركة الإسلاميّة المجاهدة بشكل خاص، أم أن هناك خياراً آخر للمسألة في اتجاه التوازن أمام كل حالات الاهتزاز؟!.. ثم ما هو مستقبل هذه الحركية الإسلاميّة المنطلقة في خط الدعوة والجهاد والنضال؟.. وفي مجمل إجابته على تلك الأسئلة المحورية والحيوية يؤكد السيّد على أننا لا نستطيع ـ أمام هذا السؤال المتنوع ـ أن نُخفف من تأثير هذه المتغيرات في تنامي قوة الاستكبار الأمريكي وحلفائه، ما يدفعنا إلى

التفكير الواسع، والتأمل الدقيق في طبيعة الأوضاع الجديدة التي تفرضها حسابات المرحلة الحاضرة، فقد نجد أنَّ هناك كثيراً من القضايا المصيرية تتعرض للاهتزاز وللهجوم المفتوح على كل الاحتمالات، ولا سيما القضيّة الفلسطينية، كما نلاحظ اشتداد الحملة على الاتجاهات الإسلاميّة فيما يتعرض له الإسلاميون الحركيون في بلدانهم من ضغط الأنظمة الدائرة في فلك الاستكبار الأمريكي أو الأوروبي، ما يُوحي بالكثير من الحسابات الدقيقة التي تريد القضاء على حالة التمرد الإسلامي الرافض للأمر الواقع المفروض على المسلمين، لمصلحة القوى الدولية الكبرى في غير موقع عربيّ وإسلامي هنا وهناك، كما تعمل ـ في الوقت نفسه ـ على إسقاط روحية التغيير الحقيقي في كل مواقع المستضعفين الذين يعملون للخروج من واقع الاستضعاف إلى واقع القوة التغييرية الواعية، في محاولة للالتفاف على نقاط الضعف الداخليّة على مستوى الأشخاص والأجهزة والأمكنة.

ولكننا لا نعتقد أنَّ ذلك يعني استقطاب الاستكبار للواقع بالمستوى الذي تنعدم فيه كل الثغرات التي يمكن للشعوب الثائرة أن تنفذ منها في إرباك مخططات الاستكبار، وإضعاف مواقعه، وإسقاط مشاريعه، لأنَّ الصراعات المتنوعة بين القوى الكبرى لا تنتهي عند تجميد الصراع الكبير بين القوتين الكبيرتين، باعتبار اختلاف المصالح الاقتصاديّة والسياسيّة والأمنية في حسابات الدول، بشكل وبآخر، كما أنَّ للشعوب إمكانات هائلة في وسائل التخريب للمصالح الاستكبارية، إذ لم تكن لها نفس الإمكانات في وسائل بناء الواقع الجديد لمصالح المستضعفين في الوقت الحاضر، ما قد يجعل للاستكبار أكثر من حساب جديد في التفكير في المسألة بطريقة مختلفة عن روحية الاستقطاب، ولو بشكلٍ مؤقت.

وَيُشير السيّد فضل الله إلى أنَّ تاريخ البشرية ونضالاتها وسعيها إلى تغيير الواقع من أجل الحرّية والعدالة مسألة الحرّية والعدالة، يعطينا الفكرة الواقعية التي تؤكد لنا أن المراحل التاريخية لم تبتعد عن حالة الاستقطاب الاستكباري، على المستوى المحلي أو على المستوى العالمي، بحيث يتمثل الواقع في سيطرة قوة كبرى على الساحة، حتى في حالة وجود قوى أخرى معها لا تملك مثل هذه السيطرة، مع أنها تملك بعضاً من القوة بشكل محدود.

وقد استطاعت الشعوب، بوسائلها المتنوعة، أن تُحقق بعض الانتصارات في بعض المواقع، وتنفتح على آفاق التغيير في بعض المراحل، بحيث لم تستطع القوة المهيمنة إلّا أن تستجيب للضغوط وتنحني للإرادة الشعبيّة الحاسمة. وربما كانت القراءة الدقيقة لتاريخ الدول المستكبرة تمنحنا الرؤية الواضحة للمسألة، فقد كانت هذه الدول واقعة تحت سيطرة دول كبرى في بعض المراحل التاريخية، بحيث كانت خاضعة للاستعمار السياسيّ والاقتصادي والأمني والثقافي، ولكن ذلك لم يمنعها من أن تطور قوتها وتضاعف جهدها، وتجمع طاقاتها للوقوف في وجه تلك القوة المسيطرة في حركة الحرّية والاستقلال.

## 9 ـ المفهوم الإسلامي للحياة:

يعتقد السيّد فضل الله أنَّ النظرة للحياة تختلف تبعاً لاختلاف النظرة لما وراء الحياة والوجود، فإذا رفضنا وجود حياة أخرى غير هذه الحياة التي نحياها، فإننا نواجه أهدافاً تنبثق من طبيعة هذا الكون الذي نعيش فيه، باعتبار هذه الحياة الفرصة التي لن تتكرر أو تتجدد، ولذا فإنَّ الطيبات والشهوات تُمثل القيمة الكبرى في وجود الإنسان وتفكيره، فهي النعيم الكبير، بينما يُمثل الحرمان الجحيم

الأكبر في حياته، لأنه يجسد العذاب النفسي والجسدي الذي يعيشه الإنسان في كل لحظة من لحظات الحرمان.

وأما عندما نؤمن بوجود حياةٍ أخرى، فالموقف يختلف، لأنَّ اللذة لا تمثل قيمة كبرى، كما أنَّ الألم لن يكون ضد هذه القيمة، بل القضيّة تكون نسبية... فإذا كانت هناك حياة أخرى تشتمل على لذة أكبر أو حرمان أكبر، فإنَّ الحرمان هنا من أجل اللذة الكبرى لا يُعتَبَرُ جحيماً وعذاباً، كما أنَّ اللذة التي تستتبع الحرمان الأبدي لن تكون نعيماً وسروراً.. تماماً كما هو الحال في الحياة نفسها، عندما يتعرض الإنسان لحالة حرمان طارئة في إطار العمل من أجل المستقبل الكبير، فإنه لن يعتبر ذلك حرماناً إذا استطاع التعويض عنه بالهدف الكبير، والعكس هو الصحيح، في الطرف المقابل.

وعلى ضوء هذا، يُحدِّد السيّد فضل الله واقعية النظرة الإسلاميّة للحياة، من خلال ما قدمته الفكرة الدينيّة من اعتقاد روحي قائم على وجود حياتين للإنسان، ولكلٍّ منهما مهمة ووظيفة عملية، فالدنيا دار المسؤولية والعمل، والآخرة دار نتائج المسؤوليّة، فلا بد أن يقاس التشريع، أو المفهوم العام، بمقياس هذه النظرة.

ولا يستخدم السيّد فضل الله كلمتي «المادة» و «الروح» في معالجته للفكرة، لأنه يعتبر أنَّ هاتين الكلمتين، بما لهما من مدلول فلسفي، ليستا من الألفاظ القرآنية التي تحدثت عن الفكرة، بل نستخدم كلمتي الدنيا والآخرة، فالدنيا ـ في القرآن الكريم ـ تمثل الحياة التي نحياها، بما فيها من متع ولذائذ وأموال وعلاقات.. أما الآخرة، فإنها تمثل القيّم التي تحكم هذه المتع واللذائذ والعلاقات، وتنظّمها في نطاق مخصوص، وإنما هي من أمر الآخرة، باعتبارها تمثل الإطار الذي تعيش فيه هذه الأوضاع والأهداف التي تتجه

نحوها، الأمر الذي يجعل الإنسان يواجه نوعاً من الحرمان على أساس رضا الله.

وعلى ضوء هذا، يُقرر السيّد فضل الله أنَّ الإسلام لم يُواجه انفصالاً في العمل بين الدنيا والآخرة، فقد أعطى الإنسان نصيبه من الدنيا بكل ما تمثله من حاجات حسية ومعنوية، وطلب منه ـ إلى جانب ذلك ـ أن يراعي القيّم التي وضعها الإسلام في حياته، وأصبحت تمثل الحدَّ الفاصل بين التقييد والإطلاق، أو الفوضى والتنظيم، كأساس من أسس تنظيم الواقع وعلاقة الإنسان به.

ولعلَّ أبلغ آية تصوِّر لنا النظرة الإسلاميّة العامة، في هذا المجال، قوله تعالى:

﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾[1].

فهي تركز على الهدف في ما يملكه الإنسان من أشياء، وفي ما يمارسه من أعمال، ولكن على أساس مراعاة التوازن بين طبيعة الهدف وطبيعة الواقع، فلا يستغرق الإنسان في جو القيمة، بالشكل الذي يغفل فيه عن حياته وعن واقعه، كما يفعله بعض المتصوفة، بل بالطريقة التي يحفظ فيها نصيبه من الدنيا.. ولعل التركيز على المسؤولية اتجاه الآخرين بالإحسان إليهم، والمسؤولية اتجاه الكون بترك الفساد في الأرض.. يرسم الخط العريض للقيمة التي تحدد للإنسان خط الدنيا وخط الآخرة عندما يلتقيان في طريق واحد، كما يوضح لنا الخط الذي ينفصل فيه أحدهما عن الآخر، فإذا استغرق

(1) سورة القصص: الآية 77.

الإنسان في الدنيا حتى يتحوّل إلى إنسان أناني يفكر بنفسه، ولا يهتم بالآخرين وبحاجتهم إليه، فلا يتعاطف معهم في شيء، أو يستسلم لنزواته الذاتيّة التي تجعله خاضعاً لنوازع الفساد والإفساد.. فإنه يقف في الخط المقابل لخط الآخرة.

أما إذا استغرق في الآخرة ـ القيمة ـ الهدف.. فأهمل حياته وترك نصيبه من الدنيا، أو عاش في سكراته الصوفية الحالمة المغرقة في أجواء الخيال.. فإنه يقف في الخط البعيد عن خط الدنيا الواقعية التي يُريدها الإسلام للإنسان في الحياة.

ويُشير السيّد هنا إلى أنه بإمكاننا أن نفهم هذه الفكرة من الآية الكريمة التي تصور لنا النموذج الذي يطلب الدنيا، فيقتصر على لذّاتها وشهواتها، لأنها ـ في نطاقها الخاص ـ لا تعني إلا ذلك.. أما النموذج الآخر الذي يطلب الآخرة، فإنه يطلب الدنيا والآخرة على أساس التفكير الإسلامي الذي يرى القيمة الروحية الواقعية في التعاطي معهما كوحدة عمليّة رائعة.. قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ ﴿200﴾ وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿201﴾ أُولَٰئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾[1].

وفي الحديث الشريف: «ليس منا من ترك دنياه لآخرته ومن ترك آخرته لدنياه». وفي الحديث المشهور: «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً».

إنَّ ذلك هو الذي يحقّق للإنسان التوازن بين حاجاته وواجباته..

---

(1) سورة البقرة: الآيات 200 ـ 202.

ونستطيع أن نلمح ذلك في الحشد الكبير من الآيات المختلفة التي أنكرت تحريم الطيبات من الرزق، وما أخرجه الله لعباده من الزينة، ودعت الإنسان إلى أكل الحلال الطيب مع التحفظ في ترك اتّباع خطوات الشيطان، وطلبت منه القيام بشكرها عملياً، وعدم الاعتداء فيها.

قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴿٨٧﴾ وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ﴾[1].

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾[2].

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾[3].

وربما تلمح، في بعض الآيات، الإيحاء بأنَّ الله يريد من الإنسان أن لا يبتعد عن التمتع بالطيبات، لأنها من رزقه وأرادها للمؤمن خالصة يوم القيامة، لا يُحاسب عليها لأنه قام بواجبها ورعاها حق رعايتها كما شرع الله وأراد: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾[4].

وتنطلق في هذا الاتجاه الأحاديث الكثيرة المرويّة عن أئمَّة أهل

---

(1) سورة المائدة: الآية 87 ـ 88.

(2) سورة البقرة: الآية 168.

(3) سورة البقرة: الآية 172.

(4) سورة الأعراف: الآية 32.

البيت (ع)، التي تعتبر أنَّ الدنيا إذا أقبلت فأحق الناس بها أخيارها لا أشرارها ولا فجّارها.. والحديث النبوي الشريف: «حُبِّب إلي من دنياكم ثلاث الطيب والنساء وُقرة عيني الصلاة».

وهناك الآيات الكريمة التي توضح لنا ما أودعه الله في الإنسان من محبة للشهوات والأموال والبنين والخيل والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة وغيرها من الأمور التي يتجه إليها بطبيعته، فعليه أن يوازن بينها وبين ما تطلبه الدار الآخرة من انضباط واتزان.

ونلاحظ، في هذا الاتجاه، حوار الإمام علي (ع) مع العلاء الذي شكاه أخوه للإمام، لأنه لبس العباءة وتخلى عن الدنيا، فبادره الإمام بقوله: «يا عدي نفسه، لقد استهام بك الخبيث، أما رحمت أهلك وولدك؟ أترى الله أحل لك الطيبات وهو يكره أن تأخذها، أنت أهون على الله من ذلك». واستمع العلاء إلى الإمام يُلقي عليه هذه الموعظة، ففاجأه ذلك، لأنه يرى سلوك الإمام العملي مرتكزاً على ترك الدنيا، فبادره بقوله: يا أمير المؤمنين هذا أنت في خشونة ملبسك وجشوبة مأكلك. فقال الإمام: «ويحك، إنّي لست كأنت، إنَّ الله فرض على أئمة العدل أن يقدروا أنفسهم بضعفة الناس لكيلا يتبيغ بالفقير فقره».

وهكذا نجد أنَّ رفض الحياة بطيباتها ولذائذها ليس قيمة إسلاميّة كبرى، يُجاهد الإنسان من أجل الحصول عليها لينال بها الحظوة عند الله والثواب منه في الدار الآخرة، بل العكس هو الصحيح، باعتباره يجسِّد السلوك الطبيعي الذي يجعل الإنسان يمارس فيه حياته بطريقة واقعية، لا يسيء فيها الإنسان لنفسه، ولا يرهق بها غيره.

أما أحاديث الزهد التي كثرت في السنّة الشريفة، فإنها تنطلق معه، من حيث هو حالة نفسية، تمثل الشعور بالغنى الذاتي اتجاه الحياة، ما يجعل الإنسان لا يواجهها مواجهة الجائع الشره الذي

يقدم كل شيء ويضحي بكل شيء في سبيل الحصول على متعة أو لذة فيها، حتى لو كان الشيء الذي يضحي به دينه أو عقيدته، بل يواجهها مواجهة الإنسان الطبيعي الذي يملك حرّية الاختيار، فيأخذ منها بحرية، ويدع ما يدع منها بحرية واختيار.

وربما يصوّر لنا ذلك الحديث الشريف الذي يروى عن الإمام علي (ع) في نهج البلاغة:

«جمع الله الزهد في كلمتين: لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما أتاكم».

إنَّها الفكرة التي تقول للإنسان ـ كما يشرحها السيّد فضل الله ـ بأنه ينبغي عليك أن تواجه خسائر الحياة وأرباحها بنظرة عمليّة واقعية متوازنة، لا تعتبر أياً منها حالة غير عادية، ولذا، فإن الالتزام بمثل هذه النظرة لا يترك في النفس أي شعور غير طبيعي، باعتباره يؤدي إلى التحرر من العلاقة القوية بالدنيا التي تجعله يعيش تحت ضغط متطلباتها، وعندها فإن مسألة الربح والخسارة تصبح ككل وقائع الحياة التي تأتي وتروح، تماماً كما هو الليل والنهار والفصول الأربعة.

وعلى ضوء ذلك كله، يقرر السيّد فضل الله أنَّ الإسلام واجه الموقف في نظرته إلى الحياة وممارسته لها، على أساس واقعي، لا يغفل حاجات الإنسان الجسدية، ولا يتسامح في قيّم الإنسان المعنوية التي ترتبط بالوجود الثاني للإنسان.. وربما نلتقي، في هذا المجال بنقطة مهمة، تؤكد لنا هذه النظرة الواقعية، وهي: أنَّ الدين عندما دعا الإنسان إلى ممارسة الحرمان عن اللذات التي حرَّمها الله، وعده الثواب الحسِّي في الآخرة، حيث يُمارس الإنسان فيه لذائذه الحسية بشكل أفضل، بالإضافة إلى لثواب المعنوي، فهو يعد

الإنسان المؤمن بالحُور العين والولدان والنعيم الكبير وغير ذلك، ثم يضيف إليها قوله: ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾[1].

ويرى السيّد فضل الله أنَّ هذا الاتجاه ـ في جعل الثواب منسجماً مع إحساس الإنسان بالحاجات الحسية للجسد في الدنيا والآخرة ـ يلتقي تماماً مع النظرة الواقعية للإنسان، التي تُبعده عن الشعور بالحرمان الأبدي مما مُنع عنه في الدنيا، الأمر الذي يجعله طبيعياً في مواجهة حالات الحرمان[2].

## 10 ـ موقفه من الصحوة الإسلاميّة، وأهمية تطوير الخطاب الدينيّ المعاصر:

يرى السيّد فضل الله أنَّ الحديث عن الصحوة الإسلاميّة، لا يزال يأخذ مجاله الكبير في حركة الفكر المعاصر على مستوى النظريّة والتطبيق، ليطرح تساؤلات كثيرة حول القضايا العامة التي أثارتها هذه الصحوة في عالم الإنسان، من حيث العناوين التي طرحتها في الساحة، ومن حيث المشاكل التي أثارتها، أو التحديات التي واجهتها، أو النتائج التي وصلت إليها.

ويُشكل السيّد فضل الله أحد أهم رموز وعناوين الفكر الإسلامي التي تابعت مسيرة تلك الصحوة الإسلاميّة من حيث كونه منظراً ومرجعاً للكثير من نخبها وحركاتها، وهو لا يزال يطرح الكثير من الأسئلة حول أفكارها وخطاباتها ومعتقداتها وسلوكياتها، ومن أبرزها أسئلته حول مدى استطاعة هذه الصحوة أن تنقل الإنسان إلى عالم جديد تختلف معطياته الفكرية والسياسيّة والاقتصادية عن المرحلة

(1) سورة التوبة: الآية 72.

(2) راجع موقع الإنترنت الخاص بالسيد فضل الله، مصدر سابق.

التي سبقتها، فتُبلْوِر له قضاياه في مسألة الحرّية أو العدالة، وتمنحه الأصالة في حركته نحو التوازن في حركة وجوده.

وهل تمكنت من إثارة مسألة الظلم المنتشر في الأرض لتتحدث عن كيفية مواجهته، وتحريك قضيّة العبودية لتثير الفكر عن نوعية السيطرة عليها، وعن مسألة الجهل وطبيعة حلها! وموضوع التخلف، لتبحث عن إمكانات الخروج منه.. وهل كانت في مستوى التحديات التي يفرضها الفكر الآخر أو الواقع المُضاد..؟؟

وهل وصلت إلى بعض النتائج الحاسمة في حركة الأهداف؟ وهل استطاعت أن تكون البديل عن كل الواقع المسيطر على العالم؟

وفي إجابة سريعة عن تلك «الأسئلة ـ الإشكالية» يعتقد السيّد أنّ الأولوية الكبرى أمام النخب والحركات الإسلاميّة الصاعدة والتي عرفت بإسم «الصحوة الدينية» خلال العقود الثلاثة الأخيرة، لا تزال مُتمحورة حول أهمية تأصيل المفاهيم الإسلاميّة في المسألة الثقافية، التي تنفتح على المفردات السياسية، والحركية الروحية والعلمية والاقتصادية وما إلى ذلك، لأنّ المشكلة التي تُعانيها الصحوة الإسلاميّة هي أنها لم تستطع أن تقدم صورة مترابطة متصلة الخطوط للمشروع الإسلامي الواحد.

ويتحدث السيّد بسلبية عن بعض الأفكار والطروحات والدراسات الإسلاميّة التي تحاول تناول هذا المفهوم الإسلامي أو ذاك بصورة تجزيئية منفصلة بعيدة عن روحية التكامل، كأن يعالج مفكر إسلامي مثلاً قضيّة اقتصاديّة أو سياسيّة ليؤصل مذهباً اقتصادياً، أو مذهباً سياسياً في الإسلام.. بحيث نجد أنفسنا أخيراً أمام عناوين عريضة من دون تكامل، وبصورة لا تزال غير مكتملة. إما لأنَّ المفكرين الإسلاميين لا يقفون عند قاعدة واحدة في الاجتهادات الفكرية، أو لأنَّ كل فريق يأخذ الجانب الذي يُعالجه منفصلاً عن الجانب

الآخر، ولذلك يعتقد السيّد أنّ هناك شعارات كبيرة لدى كل الحركات الإسلاميّة ولكننا عندما نُواجه المضمون الذي يختزنه الداعية الإسلامي كفرد في القاعدة أو كقيادي في القمة نجده مشوشاً، غير واضح ولا تزال الخطوط عنده غير مترابطة.

من هُنا تكمن الضرورة والحاجة الماسة إلى تقديم صورة نوعية متكاملة عن المفاهيم والرؤى الإسلاميّة العقلانية الأصيلة، التي يمكن أن تقدم إلى العالم كنموذج حضاري إسلامي متكامل ومنفتح، ليس فقط في الخطوط الفرعية الجزئية جداً، لأنه لا يمكن تقديمها بهذا الشكل التفصيلي، ولكن في الخطوط التفصيلية في مفاصل القضايا التي يعاني منها العالم: كقضايا الحرية، وقضايا العدالة الاجتماعية، وكالمسألة الاقتصاديّة ما يحتاج في بلورته إلى كثير من الوضوح في ذهن الحاملين للإسلام.

ويتحدث السيّد فضل الله عن الأولوية الثانية التي ينبغي أن ينطلق فيها الإسلاميون الحركيون على المستوى العملي، وهي قضيّة الوحدة الإسلاميّة، مشيراً إلى أنه لا يقصد بها أن نوحد المذاهب، والمناهج والأساليب، فربما يمضي وقت طويل أكثر من الوقت الذي مضى في تاريخ المسلمين بدون أن نحصل على نتيجة، وإنَّما يقصد وحدة القضايا المشتركة بين الإسلاميين الحركيين على مستوى القوى الخارجية، التي تمثل قوّة التحدّي بالنسبة للمسلمين، وأيضاً القضايا الإسلاميّة التي تمثل الساحة التي يتحرك فيها المسلمون.

إنَّ التعددية الكثيرة في الساحة الإسلاميّة، ربما تحّول كل حركة إسلاميّة إلى حركة إسلاميّة وطنية، أو مذهبية، مما يجعلنا نعيش في نفس الدوّامة التي استطاع الاستعمار العالمي أن يستهلك فيها قوة المسلمين من خلال نزاعات مذهبية على مستوى علم الكلام، أو الصراعات التكفيرية، التي يكفّر فيها المسلمون بعضهم بعضاً.

ولا يُخفي السيّد فضل الله خشيته من أن تلتف الحالة المذهبية الموجودة في العالم الإسلامي على الحالة الحركية، مُلاحظاً وجود أكثر من نموذج في هذا الاتجاه، ولولا ضغط الأنظمة على الحركات الإسلاميّة، بحيث أصبحت كل حركة إسلاميّة بحاجة إلى الحركات الإسلاميّة الأخرى، حتى التي تختلف عنها مذهبياً، لرأينا أنّ هناك مشاكل مذهبية فيما بينهما لا حدَّ لها ولا حصر، تماماً كما هي بين الدول الإسلاميّة وبين الطوائف.. ولكننا لاحظنا في السنوات الماضية وجود حالة تعاون وتنسيق وتكامل عالي المستوى بين بعض تلك الحركات على اختلاف مذاهبها الإسلاميّة، بحيث أنها انطلقت موحدةً في المواقف العمليّة خصوصاً على مستوى القضيّة الفلسطينية.

ويرصد السيّد فضل الله وجود مشكلة أخرى لدى دعاة حركة الصحوة الإسلاميّة، وهي ثوريتهم المندفعة بحيث استطاع الآخرون أن يسجلوا على تلك الحركات والنخب الكثير من نقاط الضعف في المضمون الفكري الذي لم ينطلق من فكرٍ إسلاميٍّ موحّدٍ أو من مستوى فكريٍّ معقول، وذلك في غياب تخطيط ثوري لوحدة الطروحات الفكرية، أو للمحافظة على النوعية الجيدة للمتحدثين باسمها، ما جعل الصورة تهتز في أفكار الذين اجتذبتهم الثورة بمواقفها، ولكنها حيّرتهم بفكرها، فلا يدرون من أين ينطلقون في قاعدته، من الغيب أو من الحسّ، أو منهما معاً، وكيف تتم عمليّة التوزيع، وما هي القاعدة التي يكون الآخر فيها استثناءً، إلى غير ذلك من علامات الاستفهام التي تبعث الحيرة في العقل.

وكان العنف مشكلةً للناس الذين يُحبون ملامح الصحوة الإسلاميّة في وجهها الثوريّ، فهم لا يرفضونه كمبدأٍ، من حيث حاجة الحياة إليه في مواقع التحدي التي تتكلم بلغة العنف والتي تضيع أمامها لغة الرفق، فلا مجال إلّا للعنف الذي يُشكل الصدمة القوية التي تضعف

الموقف المضاد أو تهزمه، أو من حيث حاجة الحركة الإسلاميّة إليه في بعض مواقف القوّة التي تُوحي للناس بأنَّ عليهم أن لا ينسحقوا أمام تهاويل القوة لدى الآخرين.. لأنَّ الإسلام يملك المستوى الكبير من القوة في مواجهتها، حتى لا يبتعدوا عن مواقف الإسلام في عمليّة الاختيار من خلال اقتناعهم بقوة الآخرين..

إنهم لا يرفضون العنف الذي تختزنه الحياة في حركة العواصف، وهيجان الأمواج، وطغيان الماء، وزلزال الأرض في حاجة الكون إلى ذلك، ولكنهم يرفضونه كقاعدةٍ شاملةٍ في جميع المواقع، ومع كل الناس، لأن هناك موقعاً قد يثبّته الرفق لما لا يستطيع العنف أن يثبّته، كما أن هناك فريقاً من الناس لا تنفتح قلوبهم إلَّا للكلمة الهادئة العاقلة، أو للفكرة الموضوعية المتزنة، في ما يأخذون به من هدوء الجوّ، وموضوعية الفكرة.. ويضيفون إلى ذلك، أنَّ الإسلام اعتبر الرفق أساساً للأسلوب وللحركة، إلَّا إذا اضطر الإنسان فيه إلى العنف، وهذا ما جاء به الحديث النبوي المأثور: «إنَّ الرفق ما وُضع على شيء إلَّا زانه ولا رُفع عن إلَّا شانه»... و«إنَّ الله رفيق يحب الرفق وأنه يعطي على الرفق ما لا يُعطي على العنف»، ويؤكدون أن الثورية لا تعني القسوة في الكلمة، والعنف في الأسلوب، بل تقتضي توفير العناصر الضرورية التي تساهم في تغيير الفكرة والموقف، بالأسلوب الحكيم الذي يدرس كل الشروط الموضوعية في الحياة والإنسان مما يحقق النتيجة الحاسمة في ذلك كله[1].

وإذ يُحاول السيّد دائماً الإشارة إلى السلبيات والأمراض التي

---

(1) مجلة المنطلق (كان يصدرها اتحاد الطلبة المسلمين في لبنان)، العدد الرابع والخمسون، شوال: 1409 هـ ـ أيار 1989م.

تعاني منها حركات ونخب الصحوة محاولاً تقديم علاجات فكرية ومفاهيمية عمليّة لها، لا ينسى التركيز والتصويب مجدداً على أهم تلك الأمراض في معظم خطبه ومحاضراته وكتبه الكثيرة، وهو سيطرة مرض التعصب الأعمى على الكثير من النخب والتيارات الإسلاميّة وادعائها القبض على ناصية الحق المقدس دون غيرها..

ويطرح سماحته هذا المرض المقيم في داخلنا من منظور شرقي عام، مُظهراً أنَّ مشكلتنا في هذا الشرق، والعالـم العربيّ تحديداً أنَّنا نُتقن خطاب الأزمة والتعصب، ولا نُتقِنُ خطاب الوعي والعقلانية المنفتحة في كل مّا نفكّر فيه، وأنَّنا نحدّقُ في أنفسِنا قبل التحديق بالآخر، وأنَّنا نُحاوِلُ من خلال هذا الخطاب الدينيّ أو الثقافيّ أو السياسيّ، أو الاجتماعيّ، الاستماعَ إلى صداه في داخلنا لا في الآخر، وبهذا كففنا عن أن يفهمنا الآخر، لأنَّنا لسنا معنيين بالآخر... إنَّنا في عالمنا العربيّ نعيش تنوّع الفكر الدينيّ والعلمانيّ والقوميّ، وكما أنَّ هناك تمذهُباً يصِلُ إلى حدّ العصبيّة في الدِّين، ففي العلمانيّة تمذهبٌ قد يصِلُ إلى حدّ العصبيّة في الانتماء، لأنَّ قضيّة العصبيّة في هذا الشرق ليست قضيّة خصوصيّة الدِّين في إنتاج العصبيّة في الإنسان، وإنَّما هي قضيّة الإنسان الذي يعيشُ الانفعال والغرائزيّة ويتحرّك من خلال كثيرٍ من مفرداتِ التخلُّف، وهو ما يُنتِجُ العصبيّة والحقد.

من هنا تنطلق العصبيّة كما يُحددها السيّد فضل الله.. من حالة الضعف الثقافيّ الدينيّ والسياسيّ والعلمانيّ العربي والإسلامي، لأنَّ من يملكَ زمامَ الفكر الذي يُؤمِنُ به لا يخافُ من أن يُعطي الحريّة للآخر... فالذين يُصادرون الحريّة هم الخائفون من أن تُصادِر الحريّة تخلُّفهم وضعفهم وتردّدهم.

ولا يغفل السيّد ـ في هذا المجال ـ عن أهمية الدور الذي يلعبه الاستكبار العالميّ من خلال فرض نفسَهُ علينا، حيث رتّب لنا عصورَ التخلُّف والتراجع ـ وساهم الثيرون معه في ذلك ـ، وأراد لهذا التخلُّف أن يعيش بطريقةٍ مدنيّة لا تحبلُ أيّ عمقٍ للمدنيّة، ولكن فيها صباغها... وقد بذر فينا فتنة ليؤكّد العصبيّة العشائريّة والدينيّة والمذهبيّة والحزبيّة، وبدأنا نندفِعُ إلى داخلِ ذواتِنا ليعيش كلٌّ منّا عصبيّة الذات.

فالمشكلة إذاً ـ كما يعيها سماحته ـ هي مشكلة التخاطب والحوار... حيث أنه عندما نواجِهُ التحدّيات المثارة الحالية في العالم ـ أو تلك التي يُمكن أن تحدث في المستقبل ـ والتي تُحاولُ إلغاء هويتنا باسم العولمة وغيرها من المفاهيم والمصطلحات، وتُصادرُ كلّ مفاصلِ حياتنا بمختلفِ الوسائل التي تريدُ جعلنا هامشاً سياسياً من هوامش سياستها، وهامشاً اقتصادياً على هامش اقتصادها، وكذلك هامشاً أمنياً من هوامش أمنها، فلا بُدَّ لنا من التفكير: كيف نُخاطِبُ العالم؟ وقبل ذلك كيف نُخاطِبُ بعضنا البعض؟..

وبما أننا نفتقد ـ كعرب ومسلمين ـ لأسلوبَ التخاطب الموضوعي، فقد تحرّكت ـ كما يذهب سماحة السيد ـ كلّ العصبيات الذاتيّة (الدينية وغير الدينية) لتَفْتِنَنَا مذهبيّاً وسياسيّاً وحزبيّاً وطائفيّاً وعلمانياً، فنتمزّقُ ونتناحرُ ونتنابذُ. إذَّ الخطابَ الإسلاميّ ومجمل التيارات المعاصرة الأخرى، هو الخطاب الذي يجبُ أنْ نوسّعَ آفاقه، ليشمَلَ خطاب الإنسان للإنسان، فإسلامُكَ هو عيشٌ للإنسانيّة فيه... لأنَّ هذه الإنسانيّة هي صورةٌ داخلنا، وصورةُ عقلنا المفكّر، وقلبنا النابض في الذات، وطاقتنا المتفجّرة في الواقع...

إنَّ المشكلة الآن هي في إدخال كل هذا الكم المتراكم من

الانفعالات والغرائز في فكرنا وعملنا، والابتعاد عن إعطاء العقل والفكرِ أي دور في تنظيم الخلاف وضبط الانفعال والغريزة، لأن الفكر هو الذي يُعقلن الغريزة، من دون أن يخضع لها، فإذا كان الخطابُ ليكون الاثنانُ واحداً، والتعدديّة في ما هو الجسمُ الواحد المتعدّد، والفكر الموحّد، والعاطفة والطاقّة الموحّدة، فلماذا لا نتخاطبُ؟ حتّى نكتشف الموضوعيّة في عناصر الفكرة لنفهمها وندرسَها... لأنَّ قضيّة الحوار ليست لتسجيل النقاط، وإنَّما هي طريقة البحث عن الحقيقة والوصول إليها[1].

## 11 ـ رؤيته إلى المرجعيّة المؤسّسة:

قدَّم السيّد فضل الله مشروعاً فكرياً عملياً أسماه «المرجعية المُؤسسة»، أصدره في كتاب بعنوان: «المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية».. ويمثل هذا الطرح خلاصة التجارب المتراكمة عند سماحة السيّد نتيجة ممارسته عملياً لموقعه المرجعي خلال السنوات العشرين الماضية، ويستند المشروع المرجعي إلى ثلاثة محددات رئيسية هي:

### أولاً ـ المرجع:

يعتبر السيّد فضل الله أنَّ شرط الأعلمية لا يكفي وحده لوصول عالم الدين إلى مستوى المرجع، بل لا بد من توافر صفات ومزايا أخرى لكي يكون المقلَّد في الفتيا مرجعاً للشيعة، لأنَّ المرجع أصبح في الواجهة السياسيّة في العالم، بعدما أصبحت مسألة الطوائف أو

(1) من محاضرة لسماحة السيّد فضل الله ألقالها في المركز الثقافيّ العربي تحت عنوان: «الخطاب الإسلامي والتيارات المعاصرة في مدينة حمص السورية، بتاريخ: 12/ 3/ 2001م.

الأديان تمثل وجهاً من وجوه الحركة العالمية... وقد أصبحت الناس ترجع إلى المرجع في القضايا السياسيّة والاجتماعيّة وما إلى ذلك من الأمور التي تقتحم على العالم الإسلامي كل مواقعه وقضاياه.

وكذلك، فإنَّ الفقيه لا يستطيع ـ في المرحلة الحاضرة ـ أن يعيش خارج نطاق قضايا عصره، باعتبار أن قضايا العصر حتى في الأمور الفقهية، تمثل موضوعات الأحكام التي يحتاج المجتهد أن يستنبطها ويحدّدها كمنهج إسلامي في الحياة. فكيف يُمكن لفقيه أن يستنبط الأحكام العمليّة حول كثير من القضايا العمليّة المستجدة من دون الاطلاع عليها والوقوف أمامها والانفتاح على مواقعها وحالاتها.

وقد انطلق السيّد في طرحه السابق من عدم قناعته بالدور التقليدي الوظيفي لرجل الدين الذي يجلس في بيته وينتظر الناس أن يأتوا إليه ليسألوه فيجيب، واستبدل سماحته تلك النظرة بنظرة حركية أخرى تقوم على دخول عالم الدين إلى معترك الحياة مستهدياً بحركة النبي (ص) والأئمة الهداة من أهل بيته (ع) في حركتهم المتنوعة في المجال الفقهي والأخلاقي والسياسيّ والثقافيّ والاجتماعي، حيث كانوا يُجيبون على كل سؤال، وكانوا يناقشون الملاحدة والزنادقة، وكانوا يبدأون بالكلام من لا يسألهم، ويقتحمون كل ساحة ليقدّموا الإسلام إلى أصحابها، فكراً وعملاً وسلوكاً، ليرى الآخرون في الإسلام قاعدة للحياة كلها.

وقد لاحظنا ـ من خلال متابعتنا الفكرية الكثيفة لمختلف أعمال ونشاطات سماحة العلامة السيّد محمد حسين فضل الله ـ عُمق المشروع «المعرفي ـ الديني» الذي اهتم به وانشغل بالاجتهاد عليه، والتأصيل والإضافة والتعديل والإبداع والتجديد فيه منذ عقود طويلة.. ولا يمكن أن تصدر تلك الاجتهادات العمليّة إلا من عقل مُتبصر

ركّز وعيه ومفاهيمه، وأحكم منطقه وبنى مقتضياته العقلية على فهم عميق للدين في أبعاده ومضامينه وطروحاته، وفي غاياته ومقاصده، وفي فاعليته وتأثيره، وعلى وعيٍ تام للحراك البشريّ في دوائره المختلفة المتنوعة، وفهمٍ نافذ مستغرق لأحداثه ووقائعه وتبدلات أحواله، أعني الذي أقامه على استواء رؤية، وعمق تدبر، وشموليّة ثقافة، وحركية وعي، واستقامة منهج، وثبات طريقة[1]، وانشغال متبصر بالدلالات الإنسانية، ورؤية في الاجتهاد المتحرر الذي يُنير آفاق الحاضر، ويُضيء طرق المستقبل، ويستلهم الدين في أعمق أبعاده وأغنى مضامينه، والذي يستند إلى العقل في صفاء مبادئه، ويرتكز إلى الوجدان في سلامة أحكامه، ويستلهم الفطرة في ثبات ما تعبر عنه وتنطوي عليه، في وضوح موقف، وصفاء رؤية، ودقة أحكام، ليست غريبةً على مُفكر أنفق عمره في تلمس آفاق الإسلام الرحبة العميقة والغنية، ومضامينه المتحركة النابضة بالحياة، وأبعاده القصية التي لا تنفد ولا تنتهي ولا تنضب.

## ثانياً ـ المُؤسسة المرجعية:

يُحدد سماحة السيّد فضل الله منهجية العمل للمؤسسة المرجعية على أساس دائرتين رئيسيتين:

**الأولى**: إبعاد المرجعية عن الصِّفة الشخصية، وجعلها مؤسسة متكاملة موحَّدة لا تعيش الفواصل في شخصيات المراجع، ولا يتحدد امتدادها الزمني بحياة المرجع، بل تضم مختلف الطاقات التي يحتاجها المرجع (رئيس المؤسسة) في إطلالة المرجعية على العالم،

---

(1) د. خنجر حمية، **الاجتهاد** للعلامة السيّد محمد حسين فضل الله، **الإسلام فاعلية عقلية ووجدانية معاً**، النهار 3 أيار ـ مايو 2009م.

فيستفيد من تجارب السابقين ضمن التراث المتوفر لدى المؤسسة، وتستمر، من بعده من خلال المرجع الذي يأتي بعده.

**الثانية**: أن تتخلّى المرجعية عن حالتها التقليدية في الميل إلى الوسط الحوزوي بعيداً عن الاهتمامات العامة في حياة المسلمين، فلا بد للمرجعية أن تُطلّ على قضايا العالم السياسيّة والثقافيّة والاجتماعية.

ويُنبه سماحته ـ في هذا السياق ـ إلى القيمة الأساسيّة لربط الدين بمفاهيم العصر والحياة من خلال وجود علماء دين منفتحين ومجددين يُمكن أن يشكل اجتهادهم وتجديدهم فاعلية عمليّة لحركية الدين من خلال ما تحتويه القيّم والمفاهيم الدينيّة ذاتها من قدرة وطاقة على الخلق والإبداع المتصل في العمق بطبيعة الفاعلية النفسية والاجتماعيّة لها (ولمنظومة الاعتقاد الإسلامية) التي أعلن عنها سماحة السيّد في غير موقع، وبالحركية التي تتميز بها مبادئ الإسلام، وقيمه وتصوراته التي اشتمل عليها واحتواها، والتي ترتبط ـ من جانب آخر ـ بالقيمة التي منحها هذا الدين لأشكال الفهم المتنوعة والمتعددة، ولآليات الاستيعاب التي يتفتق عنها الزمن في سير تكامله، وتتكشف عنها المعرفة البشرية في مراحل نُضوجها وتراكم بنيانها[1].

## ثالثاً ـ الأمة الإسلامية:

تلعب المرجعية المؤسسة دوراً مهماً في تماسك الأمة الإسلاميّة ووحدتها من خلال وحدة الموقف ووحدة الرؤية التي تستند إلى استيعاب شامل للحالة الإسلاميّة في واقعها المعاصر وواقعها المستقبلي، ولا تُبنى مع كل ذلك على نظرة شخصية، بل تنطلق من

(1) المصدر نفسه.

خلال تلاقح الطاقات داخل المؤسسة المرجعية.. كما تؤمّن المرجعية المؤسسة التواصل المباشر بين المرجعية الشيعية وبين قاعدتها، والقاعدة الإسلاميّة عموماً.

ولكنّ هذا المشروع في امتداده الواقعي بحاجة إلى رأي عام يُؤمن به ويدعمه ويتفاعل معه، ولا سيما من خلال توفير الإمكانات التي تساعد حركة المؤسسة المرجعية، وتطوّرها في بنيتها التنظيمية، وتُهيّئ لقيادتها فرصة التأييد الانتخابي، وغير ذلك مما لا يتناسب مع أية مرجعية فردية محدودة الإمكانات، ولا سيما مع الحرب المجنونة الظالمة التي تستهدف المرجعيات الواعية والطليعية من قبل أكثر من فريق من الناس.

# ملحقات

## (ملحق ١)

# المرجع فضل الله والثورة الاسلامية الإيرانية

## الثورة الإسلاميّة في إيران

## تأملات من الداخل(*)

للحديث عن الثورة الإسلاميّة في إيران طعمُ الحلم الكبير الذي عاشه العاملون للإسلام في وجدانهم وفي خطواتهم العمليّة السائرة أبداً في اتجاه الشروق..لأنها انطلقت في محاولةٍ رائدة لتجسيد هذا الحُلم كحقيقة تتحرك في حياة الناس، وبدأت القصة الجديدة تفرض نفسها على حياة الناس اليومية فيما تنقله أجهزة الإعلام المضادة والمُجاملة. وكانت المفاجأة أنَّ الإسلام لم يتقدم الواجهات في الحركة والواقع كواجهة تختفي وراءها الأطماع والشهوات والمراكز.. كما كان يحدث في الصراعات «الإسلامية» التي كان يتقدم بها المغامرون المسلمون الذين يريدون أن يتسلقوا القمم على أكتاف

(*) السيّد فضل الله، مجلة المنطلق، العدد 8، ربيع الأول 1400، ص 12 ـ 17.

الجماهير من خلال مخاطبة عواطفهم الإسلاميّة في اعتبار الإسلام ديناً للدولة يتمثل في تقديم التاريخ الهجري على التاريخ الميلادي وفي اعتبار الأعياد الإسلاميّة أعياداً وطنية محترمة، وفي بعض الحدود الشرعيّة التي تطبق على السرّاق والزناة والقتلة من المستضعفين..

واعتاد الناس أن يجدوا الأجنبي مختبئاً خلف الكثير من تلك الواجهات والصراعات، وبدأت اللعبة السياسيّة الاستعمارية في كل خلفياتها تعمل على أن لا تتحرك الواجهة الإسلاميّة الجديدة لتعبر عن نفسها في الواقع وتمتد بعيداً عن نطاقها المحدود، وبدأ الاستنفار الإعلامي، يُثير الغبار والضجيج وينادي بالويل والثبور وعظائم الأمور، ويستثير الحساسيات الطائفية والمذهبية والعرقية، في استعراض للقيم الإنسانيّة والقوميّة والدينيّة التي حطمتها الثورة الإسلاميّة، وما زالت اللعبة تفرض نفسها على الضغوط والتحديات التي تواجهها هذه الثورة في الداخل والخارج.

ولسنا هنا، لنستعرض ذلك كله، بل نحن هنا من أجل أن نلاحق الحُلم الكبير في خطواته العمليّة من جهته الأخرى، وهي القاعدة الأساسيّة للفكر الإسلامي للثورة الاسلامية في ايران، وذلك في نقطتين:

1 ـ **النقطة الأولى: التصور التفصيلي للإسلام**

2 ـ **النقطة الثانية: إقليمية الحركة الإسلاميّة وعالميتها**

ففي النقطة الأولى: نُلاحظ أنَّ القيادة الإسلاميّة للثورة المتمثلة بقائدها آية الله السيِّد الخمينيّ كانت تعيش الوضوح والصفاء والعفوية في المفاهيم الإسلاميّة المطروحة في مجال النظريّة والتطبيق، بالمستوى الذي كان يُلاحق فيه الدقة في الكلمات التي تتحرك في

مجال رسم الصورة العامة للإسلام، فقد رفض كلمة «الديمقراطية» في التعبير عن طبيعة النظام الإسلامي؛ لأنه اعتبرها مُحملة بالمفاهيم الغربيّة في التخطيط التشريعي والتنفيذي لحياة الناس، وبعيدةً عن الخط الإسلامي الصحيح، وكان لهذا الرفض أثره الكبير في إنهاء الجدل والفوضى التي كانت تسود الواقع السياسيّ هناك، عندما كانت كلمة الديمقراطيّة الإسلاميّة، أو الإسلام الديمقراطي، تشيع في أحاديث القادة الكبار للثورة الذين لم تكن القضيّة لديهم بمثل هذا الوضوح والصفاء.

ولكننا في الوقت نفسه شعرنا بالحذر إزاء القاعدة التي تتحرك في خط الثورة الإسلاميّة وقيادتها من حيث التساؤلات التي قد تُثار حول الخطوط التفصيلية الدقيقة للفكر الإسلامي، لأنَّ هناك عدة تيارات تتجاذب الساحة؛ فهناك التيار الذي يفهم الإسلام على طريقة المستشرقين في تحليلهم الفكري المرتكز على قواعد فكرية غربية، وربما كان لهذا التيار أثره الكبير في أوساط الشباب المثقف الذي كان يعيش هذا الفكر كرد فعلٍ للاتجاه المحافظ المُغرق في محافظته إلى حدّ الشّلل، هذا بالإضافة إلى أنَّ القادة الفكريين لهذا التيار، لم يأخذوا بأسباب الثقافة الإسلاميّة من مصادرها الأصيلة بل اعتمدوا على المصادر الغربيّة الاستشراقية، ما جعل التأثر بهذا الخط ينطلق في تحركهم بشكل طبيعي.

هناك التيار المحافظ الذي انطلق بالثورة من خلال الواجهات السياسيّة التي تتحرك في أجواء الحرّية والاستقلال والعدالة الاجتماعيّة ومقاومة العبودية والظلم والاستغلال بكل أشكاله، والمتمثل بالنظام السابق الذي كان يعتبر بمثابة القاعدة القوية للاستعمار الأمريكي بجميع مظاهره ومجالاته، فلم تكن القضيّة لديه هي ماذا يحدث بعد الثورة من أوضاع وخطط تفصيلية، بل القضيّة

هي كيف تتحرك الثورة وتنتصر، لننتهي من هذا الكابوس ثم يكون التفكير بعد ذلك في كيفية التحرك ونوعية المخططات، وفي ضوء ذلك كانت الصورة غائمة، وكانت الأفكار غير واضحة المعالم لدى قادة هذا التيار بشكلها التفصيلي. بل كل ما كان هناك هو أنّ الإسلام لا بد أن يُطبق ليحل المشكلة، وهذا كل شيء..

وهناك التيار المحافظ الذي ينظر إلى القضايا الجزئية في الموضوعات المتعلقة بحياة الناس، بعيداً عن علاقتها بالقضايا الكلية الكبيرة، فيحاول أن يثيرها من خلال إخلاصه للحكم الشرعي تارةً، أو من حيث محاولة تسجيله نقطة ضعفٍ وانحراف على الثورة وقيادتها من هنا أو هناك، لأنها لم تطبق الشريعة الإسلاميّة فيما يأكل الناس وفيما يلبسون، كما نلاحظه في إثارة قضيّة السفور والحجاب، وقضيّة اللحوم المستوردة وغير ذلك من الانحرافات التي فرضت نفسها على الساحة، ولعلّ الخطر في هذا التيار الذي نقدِّر له إخلاصه الكبير للشريعة الإسلاميّة، أنه لا يواجه القضيّة من موقع النظرة الواسعة الشاملة التي تحاول أن تدرس الأمور من خلال الأولويات التي تحكم حركة الواقع لتسير في الأمور على أساس تدريجي، وقد رأينا كيف أثار هذا التيار الكثير من المشاكل الصعبة ضدّ الثورة من خلال الإستغلال أجهزة الإعلام العالمية. لذلك، في الوقت الذي لم تكن الثورة قد وقفت على قدميها آنذاك لتواجه القضايا الكُلية فضلاً عن القضايا الجزئية.

لقد قلنا آنذاك بالحاجة الملحّة إلى أن ينطلق المفكرون المخلصون في الثورة لمواجهة القضيّة من موقع المسؤولية الإسلاميّة في دراسة الإسلام دراسة تفصيلية تفسح المجال للخروج بمفاهيم أساسيّة عامة تكون بمثابة القاعدة الفكرية للتصور الإسلامي للحياة وللثورة في حركتها الصاعدة المتغيرة، وفي أساليبها العملية، وتُواجه

التيارات الإسلاميّة المختلفة بالصورة الواضحة للإسلام في مفاهيمه وأساليبه، كما تواجه التيارات غير الإسلاميّة بذلك. لأننا نشعر أنّه لا يكفي وضوح الصورة لدى القيادة لا سيما في الجو المشحون بالتحديات الكافرة والظالمة من قوى الكفر والطغيان العالمية، الذي لا يترك هناك أي مجال لملاحقة القاعدة في تصوراتها وتحركاتها ولا يدع لها فرصة للتمحيص وللتصحيح بشكل دقيق.

إنَّ القضيّة التي تشغل ذهن العاملين الإسلاميين هو المستقبل الفكري للثورة الإسلاميّة في مفاهيمه العامة، وذلك في عمل واسع دقيق يرتكز على تعميق الصورة التفصيلية للمفاهيم والأساليب الإسلاميّة العمليّة لدى القاعدة، ليكون للقاعدة دورها الكبير في تصحيح أي انحرافٍ أو خطأ في النظريّة والتطبيق، وربما ينطلق شعورنا بالخطر الكبير في هذا الاتجاه، من ملاحظة بعض التصريحات الصادرة من أشخاص قياديين حول بعض الثورات التي عاشت في الواقع، أو بعض القيادات السياسيّة التي كان لها دور كبير في الاتجاه القومي، فقد اطَّلعنا على بعض هذه التصريحات التي تعتبر الثورة هناك إسلاميّة وترى في القيادة القومية، قيادة إسلاميّة، معتبرة أنَّ الطرح القومي لم ينطلق من موقع الإيمان بالفكر القومي، بل انطلق من موقع التدرج في التخطيط للثورة الإسلاميّة، مما يُوحي بسذاجةٍ في التفكير السياسيّ أو بضبابيةٍ في الفهم الإسلامي لطبيعة التحرك العملي في الواقع.

إننا نعتقد أنَّ المواجهات الدائرة بين الثورة الإسلاميّة وبين قوى الكفر والطغيان في العالم ليست مواجهات سياسيّة بالمعنى الدقيق لكلمة السياسة، بل هي مواجهات فكرية تعتمد على إثارة نقاط الضعف ونقاط القوة في الفكر الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، إلى جانب الفكر الفلسفي. وتتحرك في أساليب مُلتوية تحاول من

خلالها أن تقحم في داخل الفكر الثوري بعض المفاهيم المنحرفة لتبعده عن خطه الأصيل، ولتخلق في مساره نوعاً من الارتباك في التصور والهدف، وفي ضوء ذلك نشير إلى أنَّ وضوح المفاهيم في طبيعتها وفي أساليب عرضها وفي طريقة إخراجها يُساهم مساهمة فعالة في ربح المعركة، إن من حيث طبيعة الفكر الذي يتحرك في الصراع، وإن من حيث طبيعة القاعدة التي تحمل هذا الفكر وتتصرف من خلال مفاهيمه، وقد يكون الجهد الذي بذله هؤلاء المُخلصون في صياغة الدستور الإسلامي في إيران خطوة إيجابية متقدمة في هذا الاتجاه، وإننا لا نريد الوقوع في السذاجة لندعي أنَّ على الثورة أن تتفرغ لتصحيح المسار الفكري في الوقت الذي لا يترك لها الاستعمار وعملاؤه فرصة للوقوف على قديمها ساعة واحدة، ولكننا نريد أن نثير أمامنا هذا الاتجاه في مواجهة البناء الإسلامي للثورة في حاضرها ومستقبلها، من أجل إبقاء بعض قياداتها وقواعدها الفكرية في هذا الموقع من أجل أن تلاحق الانحرافات والأخطاء في الفكر والأسلوب لئلا تتحرك الثورة في بعض أدوارها من موقع الإسلام من دون أن تشعر بالخلفيات الفكرية التي تختبئ وراء الستار، فقد ينطلق التيار المنحرف في واجهات كبيرة تخلق لنفسها قداسة لا يملك الآخرون أن يدخلوا معها ميدان الصراع إلا بجهد كبير.

أما النقطة الثانية، وهي إقليمية الثورة وعالميتها، فقد أُثيرت على مستوى سياسيّ في أجهزة الإعلام الداخليّة والخارجيّة في أسلوب يعتمد الإثارة في حركة الصراع تارة أو ينطلق في أجواء الحماس الإسلامي تارة أخرى، بين فريقٍ يطرح فكرة تصدير الثورة إلى الخارج بالمستوى الذي تتحرك فيه الثورة لتثير المشاكل أمام الأنظمة المختلفة في البلاد الإسلاميّة من موقع قوتها السياسيّة والعسكرية.

وبين فريق يُحاول أن يحصر الثورة في إيران، ويترك للشعوب الإسلاميّة مجال التمثل بها في أسلوب الوصول إلى هدف الثورة أو في طبيعة المفاهيم التي تحكم التحرك، لتكون القضيّة قضيّة عدوى ثورية تخضع للظروف الطبيعية التي تستفيد من كل العوامل الثورية القائدة في المجالات العامة للمنطقة.. ولا تزال القضيّة تأخذ طابع الحدّة في المناقشات الداخليّة وفي وسائل الإعلام...

ولكننا لا نريد للقضية أن تطرح بهذا الشكل السياسيّ الاقتصادي الذي يخضع المسألة لقضايا الاستيراد والتصدير، والعدوى وغيرها.. بل نريد أن نطلق القضيّة بشكل آخر، وهي أنَّ الثورة التي تحمل في داخلها فكرة معينة ممتدة لا حدود لها في حدود الزمان والمكان لا يُمكن لها أن تحصر نفسها في نطاق معين إلّا على أساس مرحلي، لأنَّ ذلك يؤدي إلى تجميد الفكرة في داخل الواقع الإقليمي وبالتالي إلى تفريغ النظام من الفكرة أساساً، لأنَّ الإقليمية سوف تفرض حدودها الجغرافية ونزعتها القوميّة وأوضاعها الخاصة على طبيعة الشخصية في مجالها الطبيعي، مما يعني أنَّ الفكرة تتحول إلى عنصر يخدم الإقليمية، بدلاً من أن تكون القضيّة بالعكس حيث تكون الإقليمية في خدمة الفكرة.

تلك هي واجهة المسألة بشكل عام. ويمكننا أن نؤكدها فيما إذا أردنا أن نواجه خصوصياتها.. فنلتقي بالإسلام الذي هو الأساس الفكري للثورة الإسلاميّة في إيران، فنجد أنه في طبيعته الذاتيّة دين دعوة تتحرك فيه الدعوة لتخلق الدولة، ثم تتحرك الدولة لتشق للدعوة آفاقاً جديدة في سبيل مجتمع إسلامي جديد ودولة إسلاميّة جديدة.. وهكذا دواليك حتى تكون كلمة الله هي العليا وكلمة الكفر هي السُّفلى، على هدى الآية الكريمة في قوله تعالى:

﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾ [سورة التوبة: ٣٣]..

وفي ضوء ذلك، فإنَّ إسلاميّة الثورة تحمل في داخلها معنى الامتداد في النطاق العالمي كفرضٍ واجب على الفرد والمجتمع والدولة، بكل الأساليب المتوفرة لديها، من أساليب اللين والعنف فيما يمثله مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ووجوب إبلاغ الدعوى إلى كل مكان؛ وبذلك كان الفتح الإسلامي تجسيداً لهذا المبدأ الإسلامي المتحرك.

فلا معنى لإثارة الجدل في هذا الاتجاه بين الإقليمية والعالمية، بل قد نجد، في موضوعنا هذا، أن المطلوب هو التحرك في اتجاه آخر، وهو أنَّ العالميّة أو الأممية لا تنطلق في مرحلة واحدة بل لا بد من تركيز القاعدة التي تجمع في داخلها كل عناصر القوة الفكرية والسياسيّة والاجتماعيّة والعسكرية، وتفسح المجال للتجارب العلمية أن تبلور المفاهيم والأساليب على أساس واقعي لتبتعد الفكرة عن آفاق المثاليات غير الملائمة، التي تعيش في أجواء الضباب، ولا بد لنا في هذا المجال من حشد كل العناصر الإسلاميّة القوية للتعاون على إنجاح التجربة وتقوية الموقع الإسلامي في قاعدته الأولى.

ويُمكن للثورة في هذه المرحلة أن تحتضن كل الحركات الإسلاميّة في العالم من أجل أن تستفيد من تجاربها وطاقاتها الفاعلة، وتفيدها في الوقت نفسه مما لديها من تجارب وطاقات وظروف ومواقف في المجال السياسيّ والثقافي، لئلا تبقى الحركات الإسلاميّة محكومة للنزعة الإقليمية أو للتجربة الذاتيّة المحدودة. وقد لا يكون من الضروري أن تأخذ هذه العلاقات طابعاً رسمياً في المجالات الإعلامية بل ربما كان من اللازم أن تكون الواجهة الإعلامية بعيدة عن الإشارة إلى طبيعة العلاقة العضوية بهذه الحركة

أو تلك، تبعاً للظروف السياسيّة والعسكرية التي تمر بها الدولة في علاقاتها بالدول الأخرى.

إنَّنا نريد للثورة الإسلاميّة أن تنجح في القاعدة التي انطلقت منها، ولكننا نريد ـ في الوقت نفسه ـ ونعمل بكل طاقاتنا، أو هكذا يجب أن نكون، على أن تكون الدولة الإسلاميّة في إيران بداية انطلاقة إسلاميّة في العالم، وقوة دفع جديدة للقوى الإسلاميّة التي تتحرك من أجل الخلاص من سيطرة الاستعمار الكافر بجميع مظاهره الفكرية والسياسيّة والعسكرية.

ومن هذا المنطلق، نشعر بأنَّ من واجب العاملين للإسلام في نطاق المؤسّسات الثقافيّة أو السياسيّة أو التيارات الاجتماعيّة في نطاقها الإسلامي، أن تحتضن هذه الثورة بكل ما لديها من قوى فاعلة، وأن تجمّد في هذه المرحلة، كل الخلافات النظريّة التي تُثير الحساسيات الجانبية وغيرها، بل تحاول أن تصل إلى وحدة الفكر الإسلامي من خلال الانطلاق مع المسار الإسلامي للثورة، ليكون التغيير من داخل الثورة لا من خارجها، لأنَّ الأعداء التقليديين للإسلام من الكفار المستعمرين يعملون على أن يستغلوا هذه الخلافات من أجل تحويلها إلى سلاح ضدّ تقدم الإسلام واندفاعه الثوري في العالم ليكون البديل الأعظم عن كل ما استحدثه الكفر والضلال من مبادئ وأفكار وأنظمة وأوضاع، بل هو الأصل في صورته النقية الصافية المنطلقة من وحي الله وشريعته.

# المرجع فضل الله والثورة الاسلامية(*)

يتضح من خطابات المرجع السيّد محمد حسين فضل الله وكتاباته ونشاطه أنه كان من أوائل اللبنانيين المؤيدين للثورة الإسلاميّة ومن أبرزهم. فكان ظهوره بارزاً في الاحتفالات السنوية المتعاقبة بذكرى الثورة الإسلاميّة، هو وزميله الشيخ شمس الدين[1].

وفي سنة 1980م، قام السيّد فضل الله بزيارته الأولى إلى إيران الثورية، كما بقي حتى منتصف التسعينيات يزور الجمهوريّة الإسلاميّة بانتظام، مثابراً على الاجتماع مع السيد الخمينيّ وتوثيق الصلات به،

---

(*) د. نجيب نور الدين (مدير مؤسسة الفكر الإسلامي المعاصر).

(1) لإعطاء هذه المناسبة أهمية خاصة، ألقى كل من السيِّد فضل الله والشيخ شمس الدين خطبة بعد صلاة الجمعة أمام حشد من الجماهير، عامي 1981 و1982م، وفي ذكرى قيام الثورة الإسلاميّة في إيران، دُعي الشيخان إلى جامعة بيروت العربيّة والجامعة اللبنانية لإلقاء محاضرة أمام الطلبة. المنطلق، العدد 9 (نيسان/ أبريل 1980م)، ص 94؛ المنطلق، العدد 14، ص 105 ـ 106؛ النهار، 14 شباط/ فبراير 1982م، ص7.

ثم مع خليفته آية الله السيّد علي الخامنئي ومع حجّة الإسلام الشيخ هاشمي رفسنجاني أيضاً[1].

كان السيّد فضل الله قد كتب قبل سنة 1982م ثلاث مقالات عن الثورة؛ فأما المقالتان الأولى والثانية[2]، فنُشرتا في مجلة «المنطلق» الفكرية الناشطة، وكان لهما أهمية خاصة لما تُلقيانه من ضوء على مفهوم الثورة عند السيّد فضل الله. ومع أنه كان، دون ريب، متعاطفاً مع الثورة، فقد أبدى مع ذلك بعض المخاوف في تأمله للأحداث الصاخبة التي رافقت الذكرى السنوية الأولى لها. وقد مدح أولاً الثورة الإسلاميّة باعتبارها تحقيقاً لمطامح الناشطين الإسلاميين في ذلك الوقت، ثم أثنى على الخمينيّ في قيادته ورفضه النموذج الديمقراطي الغربي، على أساس أنه نموذج لا يتفق مع العقيدة الإسلاميّة الإلهية في الحكم.

---

(1) سرور، علي، **العلامة فضل الله وتحدي الممنوع**، دار الملاك، بيروت 1991م، ص 108 ـ 109؛. يروي السيِّد فضل الله أن علاقة الصداقة بينه وبين قائد الجمهوريّة الإسلاميّة آية الله علي خامنئي علاقة قديمة تعود إلى منتصف الستينيات. وقد تطورت خلال السنوات الأخيرة التي أمضاها السيِّد فضل الله في النجف، عندما سافر في أول زيارة له إلى إيران، بعد أن أنهى دراسته العليا الدينيّة والفقهية. وخلال جولته في مشهد، التقى آية الله الخامنئي الذي كان طالباً دينياً وناشطاً إسلامياً. وحصلت زيارات أخرى في السبعينيات من خلال الترتيبات التي كان يقوم بها أخوه السيِّد جواد فضل الله (توفي عام 1975م) الذي كان يتابع دروسه الدينيّة في النجف. سرور، مرجع سابق، ص 108.

(2) هاتان المقالتان هما: الثورة الإسلاميّة في إيران: تأملات من الداخل، المنطلق، العدد 8 شباط/فبراير ـ آذار/مارس 1980م)، ص 6 ـ 17؛ الثورة الإسلاميّة: دروس وعِبر، مجلة الحكمة، العدد 8 (كانون الثاني/يناير 1981م)، أعيد نشرهما في كتاب فضل الله، مع الحكمة في خط الإسلام (بيروت: مؤسسة الوفاء، 1985م)، ص 141 ـ 168.

ثم لاحظ ثانياً ما كان من صراع بين القوى السياسيّة والعقائدية التي كانت تسعى نحو السيطرة والغلبة، بدءاً من الديمقراطيين المتحررين و القوميين العلمانيين ثم الشيوعيين واليساريين العنيفين إلى المحافظين الدينيين والإسلاميين الراديكاليين. وأبدى السيّد فضل الله مخاوفه من افتقاد التضامن بين المجموعتين الأخيرتين إضافةً إلى قضايا التجانس العقائدي والسياسيّ المُتبعة.

وعرض سماحته للانقسام في صفوف الإسلاميين بين دعاة حصر الثورة في البلد الواحد ودعاة تصدير الثورة الى خارج البلاد. ومن المفيد أن نلاحظ أنه اتخذ موقفاً واضحاً في هذا النقاش، فقد ذهب إلى أن حصر الثورة في بلد واحد من أجل تعزيز صلابتها سيوصلها حتماً إلى تشوية نضال رسالتها الأصلية العالمية، ويضعف من حركيتها لأنَّ ذلك يؤدي إلى إعادة تشكيل رسالة الثورة وطبيعتها على ضوء العوامل القوميّة الجيوسياسية[1]. وبتعبير آخر، فإنَّ هذا المنهج يجعل مصالح إيران وطبيعتها القوميّة فوق عقيدة الثورة الإسلامية.

رأي السيِّد فضل الله أنَّ العمل التبشيري الإسلامي لا يتوقف مع إقامة الدولة الإسلاميّة بل إنَّ قيام الدولة الإسلاميّة نفسه يحفّز عمليّة التحويل الإسلامي في البلاد المجاورة، وشأنه في مذهبه هذا كشأن غيره من الإسلاميين، كالبنّا وقطب والنبهاني والقرضاوي. ولم يُشر السيّد فضل الله في هاتين المقالتين، ولا في غيرهما من المقالات التي كتبها في سنوات الثورة الأولى، إلى الوضع اللبناني، وهل يشمل مشروع التحويل الإسلامي السياسيّ لبنان. وقد يكون التفسير المعقول لذلك هو أنَّ الخطاب السياسيّ للحركة الإسلاميّة وتركيبها

---

(1) فضل الله، الثورة الإسلاميّة في إيران: تأملات من الداخل،مجلة المنطلق، العدد الثامن، ربيع الاول 1400هـ، ص 12 ـ 16.

الاجتماعي كانا لا يزالان إلى سنة 1985م في مرحلة النشوء.

وقد بيّن السيّد فضل الله في قضيّة العمل على نشر الإسلام بياناً شافياً، فذهب إلى أنّ ذلك واجب مفروض على كل مسلم فرد، كما هو واجب مفروض على الدولة أيضاً والمجتمع عامة، مؤكداً في الوقت نفسه أن رسالة الثورة العالميّة هي، بطبيعتها، رسالة تدريجية تتطلب تجنيد جميع القوى الوطنية الفكرية والسياسيّة والاجتماعيّة والعسكرية[1].

وحيث إنَّ السيّد فضل الله كان يعتبر الثورة الإسلاميّة حلاً صحيحاً شاملاً بديلاً عن مؤسّسات الإلحاد وعقائده الشائعة في العالم المعاصر، فقد خلص من ذلك إلى التعبير عن أمله في أن تنجح الثورة في مسار رسالتها الأصلية، مع حض إخوانه على بذل جهدهم في المحافظة على الجمهوريّة الإسلاميّة وإبقائها حافزاً للنهضة الإسلاميّة في العالم كله، وقوةً دافعةً تدفع حركات التحرير الإسلاميّة التي كانت تجاهد في سبيل التخلص من نير الاستعمار الكافر.

وقد ناشد السيّد فضل الله، بحرارة الإسلاميين الناشطين خارج إيران أن يضعوا جانباً ما قد يكون بينهم من خلافات نظريّة أو مذهبية مع القيادة الثورية، وأن يتبنوا الثورة الإسلاميّة، محاولاً بذلك أن يحبط ما وصفه بالمحاولات الخبيثة المدبّرة التي يقوم بها الاستعماريون المعادون للإسلام والمضادون للثورة من أجل إضعافها وتشويه رسالتها العالمية[2].

وقد قام السيّد فضل الله بعد نحو سبعة أشهر بكتابة مقالة أخرى

---

(1) المصدر نفسه، ص 16؛ صحيفة السفير، 9 شباط/ فبراير 1979م.

(2) فضل الله، **الثورة الإسلامية في إيران**، ص 17.

حول الثورة قدم فيها تفسيراً تحليلياً للأحداث المرتبطة باحتلال سفارة الولايات المتحدة في طهران في 4 تشرين الثاني/نوفمبر 1979م. وقد تابع في هذه المقالة من حيث انتهى في مقالته السابقة، فأكّد العداء المتبادل القائم بين الولايات المتحدة والجمهوريّة الإسلاميّة، وذلك للتعارض التام بينهما في المصالح والنظرة العالمية. وقد انطلق السيّد فضل الله في هذه المقالة من وجهة النظر السائدة التي ترى في إيران الثورية القوية الطموحة خطراً كبيراً على مصالح القوى الغربيّة الحيوية الإقليمية والعالمية، ولا سيما مصالح الولايات المتحدة، فوصف الحملة الواسعة المدبرة بأنها قامت من أجل زعزعة النظام في إيران[1].

على ضوء هذه الخلفية، قدّم السيّد فضل الله عرضاً جلياً، كاشفاً حادثة احتلال السفارة الأميركية التي قام بها الطلاب الثوريون الإيرانيون في 4 تشرين الثاني/نوفمبر 1979م، حيث احتجزوا العاملين فيها كرهائن. وقد أثبت فضل الله في مقالته بطلان المقولة بأنّ سلسلة الأحداث التي أدت إلى احتلال السفارة كانت أحداثاً عفوية تلقائية ناجمة عن العمل المستقل لمجموعة من الطلاب المعادين لأميركا. وكان يميل إلى القول إنّ ما فعله الطلاب إنما كان نتيجة تخطيط مسبق نظّمه، في السر، جماعة من كبار العلماء في

(1) كانت الإستراتيجية الخبيثة التي تنتهجها الإدارة الأميركية، كما يرى السيّد فضل الله، تعتمد تلفيق الأخبار المضللة وترويجها، لتشويه صورة الثورة والمس بمنزلة قادتها. ويؤكد السيّد فضل الله أن قوى الإمبريالية الجديدة ترعى سراً التململ الإثني حتى ينفجر انفصالاً وعصياناً مدنياً يسارياً، كجزء من تلك المؤامرة، وبسعي حثيث لشق القيادة بُغية إضعافها حتى احتمال سقوط النظام. فضل الله، الثورة الإسلاميّة في إيران بين التخطيط المادي والإسناد الإلهي، مجلة المنطلق، العدد العاشر، 1400هـ، حزيران ـ تموز 1980م، ص 7 ـ 8.

الدولة من أجل تعزيز استقلال الثورة. أضف إلى ذلك أنَّ فضل الله أيّد الطريقة التي عالجت بها الحكومة تلك الأزمة، وذلك على الرغم من قيام الدول العربيّة والغربيّة بإدانة إيران، أو ربما بسبب ذلك النبذ، ثم قيام الولايات المتحدة وحلفائها بفرض العقوبات على إيران.

وعلى عكس ما كان يعتقد منتقدو حادثة احتجاز الرهائن، فقد ذهب السيّد فضل الله إلى أنَّ هذه الحادثة لم تشوّه الثورة أو تضر بمصالحها في العالم الإسلامي. بل إنَّ النظام الإيرانيّ بقي ثابتاً متحدياً في وجه الضغوط العالميّة المتزايدة، ولم يخضع لها أو يضعف أمامها. ثم إنَّ إخفاق حملة الإنقاذ الأميركية السرية في 24 نيسان/أبريل 1980م لم تفعل سوى أن أثبتت صحة ذلك التحدي وبررت موقف المواجهة المستمر ضد الولايات المتحدة[1].

كانت النتيجة الدراماتيكية لعملية الرهائن كلها، وما تبعها من مواجهة، واضحةً في تحليل السيّد فضل الله. فقد أثبتت إيران لبلدان العالم الإسلامي والعالم الثالث أنه من الممكن تحرير شعوبهم من قيود السيطرة الأجنبية والاستغلال الاقتصادي، وأنه من الممكن هزّ صورة القوة الأميركية التي لا تُهزم. كذلك، فقد بدا موقف إيران المستقل المتحدي في سياستها الخارجيّة والمحمول على شعار «لا شرقيّة ولا غربية، بل جمهوريّة إسلامية» لكثير من الإسلاميين على أنه خيار بديل صالح للنظام الجيوسياسي السائد.

وكذلك ساعدت التجربة الإيرانية، في رأي السيّد فضل الله، على تبديد الشعور الوطني بالنقص في مواجهة التفوق الغربي. ومن

---

(1) فضل الله، **الثورة الإسلامية في إيران بين التخطيط المادي والإسناد الإلهي**، ص9 ـ 10.

اللافت أنَّ الأهمية الكبرى لقيام النظام الإسلامي في إيران من وجهة نظر السيّد فضل الله لم تكن في تطبيق قانون العقوبات الشرعي وإقامة الحدود الشرعيّة فحسب، بل في تخليص الإرادة البشرية من حالة الاستسلام للقوة الكافرة الباغية الجائرة كما بيّنها «فرانتز فانون» في نظرياته في الطغيان النفسي والتحرر، ثم تحويل هذه الإرادة المتحررة إلى برنامج إيجابي عملي تُمليه القراءة الشاملة للشريعة الإسلاميّة بأبعادها الاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة[1]. فقد أمدت الثورة الإسلاميّة في تحليل السيّد فضل الله، الدفع الحركي اللازم لإيقاظ الروح الجماعية الوطنية التي لا تزال مستعبدة، ولإيقاظ ثورتها على ظروف الاستسلام والضعف والتبعية التي تعيش فيها.

وبمقدار ما كان السيِّد فضل الله مؤيداً شديداً للجمهورية الإسلاميّة، فقد كان مناهضاً عنيفاً للنظام البعثي في العراق، وهو النظام الذي كان في وقت نشر المقالة قد قمع المعارضة الإسلاميّة التي كانت في أساسها شيعية، كما كان على وشك غزو جارته العربيّة دولة الكويت.

---

(1) المصدر نفسه، ص 12.

# إرادة القوّة تصنع المقاومة

## مختارات من كلمات سماحته في المقاومة

د. نجيب نور الدين

### تقديم:

حمل الأنبياء إلى البشرية رسالات سماوية سمحاء، هدفت في ما هدفت، إلى تعميم قيّم العدالة والمحبة والمساواة. وعلى نقيض أهداف الأنبياء والرسالات السماوية، عمل قتلة الأنبياء ومغتصبو حقوق الشعوب، على إشاعة قيّم الحقد والكراهية والظلم، فاحتلوا أرضاً آمنة، وهجّروا شعباً كاملاً، وبنوا على أنقاض تاريخها وحضارتها وإنسانها، دولة أسسوا دعائمها على البغي والعدوان، وشرعوا للباطل في هذا العصر، ديناً وشريعة وأسلوب حياة.

وإذا كان هذا حال أهل البغي وأعداء السماء، فإن إرادة أهل الحق معنيّة، بالمبدأ، بممانعة تمادي أهل البغي، ورفض مسوغاتهم، ومقارعة منطقهم، منطق الجور والمكابرة، بمنطق الرفض والمقاومة.

وقد أعطى الله الحق لمن سُلب حقهم، أو استبيح، في الشروع بمجاهدة المُعتدي حتى يُستعاد الحق السليب ويُصان.

وقد أوجب الله على المؤمن أن لا يفرّط بعزته وكرامته، في أي حال من الأحوال، فكيف إذا كان الأمر يتعلق بعزّة وكرامة وشرف أمة جعلها الله ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾. هذا، ورغم أنَّ الرسالات السماوية نبذت العنف ونهت عنه إذا لم يكن مبرّراً، فإنَّ الله سبحانه أحبَّ المؤمن القوي، فالمؤمن القوي خير عند الله من المؤمن الضعيف، وبالتالي فالأمة القويّة خير عنده من الأمة الضعيفة المنهزمة.

وقدرُ هذه الأمة أن تواجه التحدي تلو التحدي، والتحدي اليوم مُصوَّب نحوها من أعداء امتهنوا الاستكبار، واستشرعوا العنف والإرهاب سبيلاً لتكريس مصالحهم وتعزيز هيمنتهم، وازدادوا إمعاناً في ذلك، بزرع غدة سرطانية صهيونية، تنهش في جسد الأمة، بعد أن مَوْضعُوها على مفصلها الحيوي الذي يربط شرقيها بغربيّها.

وقدر هذه الأمّة أيضاً، أن تبقى تُقاوم وتجاهد وتنافح عن وجودها وهويتها ومقدساتها وأرضها، وأن تبقى سواعد أبنائها ممسكة بالزناد، وأرواحهم متأهبة للتضحية والفداء، كي لا يموت حق، ولا تنطفئ في أصولها جذوة العزّة المتوقدة.

ومناسبة هذه المقدمة هو التمهيد لعرض تجربة عالم فقيه ومقاوم مجاهد أسهم بفاعلية في إطلاق قرار المقاومة، وكان راعياً لمسارها فكراً وممارسة وإشرافاً، أكسب جهاده ونضاله وتضحياته أهمية استثنائية ومصداقيه إستراتيجية لا يحفل بها إلا العظماء من رجالات هذه الأمة.

تناول سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله موضوع المقاومة بطريقته الشموليّة المعهودة، فهو ركّز على المقاومة

كفعل مُسلح في مواجهة الآلة العسكرية الصهيونية، إلا أنه درس أوضاعها وظروفها، وحركتها، وأبعادها الفكرية والأيديولوجية والإستراتيجية. فالاحتلال من وجهة نظر سماحته اعتداء استكباري بامتياز، ومشروع إمبريالي معيق لنهوض الأمّة واستعادة قوتها ووحدتها وعزتها وكرامتها، أو هو إفراز للهيمنة والعنجهية الاستكبارية الغربية، والأمريكية منها بشكل خاص، لذلك فإنّ من ضيق الأُفق النظر إلى واقع الاحتلال بعينه فحسب، دون النظر إلى أصول العدوان وجذوره، أسبابه ونتائجه، وهو عدوان مستمر على العالم الإسلامي منذ مطلع القرن الماضي، وهو مستمر بعد دخول العالم القرن الواحد والعشرين.

لقد أكد سماحته مراراً على الجذور الأيديولوجية للنزاع مع الصهاينة، وقام بتظهير صُور تجسِّد واقعهم التاريخي، وتجاربهم الحربية في تعاملهم مع المسلمين، منذ عهد الرسول محمد (ص)، وصولاً إلى وقتنا الراهن، وبيّن المرتكزات الأساسيّة للمشروع الصهيوني، ولأصوله الاستكبارية، وأدرجه في سياقه الطبيعي المندك في مشروع الإطباق على الأمّة وعزتها وحضارتها وكرامتها وثرواتها.

وقد دقَّق سماحته في حركية الصراع ومجالاته المتعددة، إذ إن الاحتلال والعدوان ليس أمراً معزولاً عن سياسة عامة ينتهجها الكيان الصهيوني بدعم وتشجيع كاملين من الولايات المتحدة الأمريكية، بل إنَّ استمرار الكيان الصهيوني بهذا المستوى من التحدي لمجمل المنظومة العربيّة والإسلاميّة ما كان ليستمر ويتنامى بدون التبني الكامل من أميركا التي دعمت، وحضنت، وحمت، وسوّقت إسرائيل على المستوى الإقليمي والدولي، بما حقّق لها في نهاية المطاف التفوق المدنيّ والعسكري النوعي، والاعتراف شبه التام من أغلب الدول العربية، وعددٍ من المنظمات الفلسطينية، إضافةً إلى نزع

اسمها في هيئة الأمم المتحدة من قائمة الدول العنصرية، وصولاً إلى تشجيع الفاتيكان على تجاوز ثوابته التاريخية اتجاه اليهود بالاعتراف رسمياً بهذا الكيان الغاصب.

والمقاومة، في نظر سماحته فرع الإيمان بعزّة الأمة وشرفها، وإنَّ تحرير الأرض والعمل على استعادة الكرامة والعزّة هو من أجلى مصاديق هذا الإيمان، فالمقاومة طريق، لكنه طريق صعب، والمقاومة بهذا المعنى خيار وقرار، لا بل هو الخيار الوحيد المُفضي إلى نتيجة مع ثلّة إرهابية بنت دولتها على أرض الأمجاد لشعب مسلم، وحضارة على أنقاض حضارة إسلاميّة عريقة، عاشت زمناً إلى جانب الأقصى وكانت تتغذى من وجودها إلى جواره.

لقد ناقش سماحته وفنّد كل المزاعم التي بررت لمفاوضة الصهاينة على الأرض والحقوق، وقال للفلسطينيين بصريح العبارة: «لا تقبلوا بالمفاوضات مع الصهاينة، إذ ليس هناك ما تخسرونه إذا رفضتم ذلك، تمسكوا بحقكم فصاحب الحق سلطان، وخططوا للتحرير الكامل فما ضاع حق وراءه مُطالب، وتعلموا حتى من أعدائكم كيف تصلون إلى أهدافكم، فالصهاينة بدأوا بالتخطيط لإقامة دولة الحرب والعدوان والاغتصاب منذ ما يزيد على المائة سنة، فلا بأس أن نخطط نحن للوصول إلى هذا الهدف ولو بعد عشرات السنين».

الحرب مع الصهاينة هي جزء لا يتجزأ من حربنا مع الاستكبار، وبالتالي فإنَّ المطلوب في هذه الحرب، إضافةً إلى العزيمة والصبر والاستعداد للتضحيات، النفس الطويل، فالحرب حرب أجيال، وهكذا هي كل الحروب التي تُخاض تحت شعار حرب الوجود.

يقول سماحته: «لقد انطلقت المقاومة الإسلاميّة في لبنان، كحركة جهادية قوامها الإسلام، من حيث هو دين يحمل رسالة تُشير

إلى الواقع الحركي المنبني على أسس الحريّة والعدالة في خط الحق، القائم على الإيمان والقوّة»...

«واستطاعت هذه المقاومة، أن تُعطي الإسلام المعاصر بُعداً جديداً في الساحة السياسيّة في ما فجّرته من مواقع للاستعمار وللصهيونية وللطغيان الداخلي، وفي ما أثارته من قضايا وإشكالات وأجواء، وفي ما أفرزته من موانع ومعوقات على المستوى السياسيّ والأمني للقوى المستكبرة الذي جعل الإعلام المتحرك في أجهزة المخابرات الدولية يواجه كل هذه النتائج؛ تارة برفع اللافتات المثيرة التي يُريد من خلالها أن يشوّه صورة المقاومة بكلمات التطرف والإرهاب الدينيّ والتزمّت، وطوراً يكيل الاتهامات اللامسؤولة». ويضيف سماحته: «لقد واكب ذلك تخطيط استعماري مدروس يتجه لمحاصرة الظاهرة الجديدة، لا سيما وأن هذه الظاهرة عملت على تحريك الشعور الدينيّ الإسلامي لمصلحة قضايا المستضعفين في العالم، وعلى تفعيل حركية الكتلة الإسلاميّة ودفعها إلى ساحة الصراع لمواجهة الواقع المأساوي الذي تعيشه الشعوب بعد استقطابها إسلامياً وحضارياً بعيداً عن الطائفية الضيّقة التي هي عشائرية دينية».

ويؤكد سماحته أنه «ما زال الصراع بين المقاومة الإسلاميّة وبين الواقع الاستعماري يتحرك في أكثر من موقع على مستوى لبنان والمنطقة والعالم، حيث تنطلق في كل موقع من مواقع النفوذ الاستعماري حركة جديدة، وانتفاضة ثائرة»، ويضيف «إننا بفخر نسجّل هذا الواقع المتحرك المثير المندفع الذي يعمل ليصنع التاريخ الإسلامي الجديد في خطى الإنسانيّة الباحثة عن الحريّة من خلال وحدانية العبودية لله في كل كيان الإنسان أمام كل قوى العبودية في العالم..».

«إننا إذ نسجل ذلك لا بد لنا من أن نرصد السلبيات، كما نرصد الإيجابيات، ولا بد لنا أن نكتشف نقاط الضعف كما نكتشف نقط القوة، ولا بد لنا أن نواجه الإعلام الذي يحاول لغايات معينة أن يعطي المقاومة أحجاماً من الكِبر والصغر قد لا تتناسب مع حجمها الطبيعي لنعرف ما هو حجمنا وما هو طموحنا وما هو المدى الذي بلغناه في رحلة الجهاد وما هي المراحل التي يجب أن نخطط لنبلغها في سبيل الوصول إلى الأهداف الكبيرة».

ويخلص سماحته إلى القول: «إنَّ علينا أن لا نغرق في الأجواء الاحتفالية التي تثير فينا نشوة الزهو بالانتصار لأنَّ الأعداء يعملون على تطويق انتصاراتنا ليحولوها إلى هزائم في المستقبل. وعلينا أن نعرف أن قيمة الانتصار لا تتحدد ببدايته عند انطلاقة المعركة بل تتحدد بنهايات المعركة عندما تقف وجهاً لوجه أمام الأهداف.

في ما يلي نعرض لعدد من آراء سماحة المرجع الدينيّ السيّد محمد حسين فضل الله حول موضوع المقاومة.

## المقاومة الإسلامية

عندما نكون أمام التفكير في مسألة المقاومة، لا بد لنا من التفكير في أن نجعل عقل المقاومة منطلقاً لإنتاج مشروع إستراتيجي شامل لتطوير الذهنية السياسيّة وتوسيعها وتعميقها، بحيث لا تتغذى المقاومة من العقل السياسيّ الذي يصنع الواقع المنحرف؛ لأنَّ الواقع السياسيّ الذي تفرزه وتوجهه المقاومة، هو واقع منفتح على الأمة كلها والمستقبل كله، وبذلك نكون قد وضعنا قضايانا الكبيرة في عهدة الأمة الكبيرة، بدلاً من أن نجعلها في عهدة المحاور السياسيّة الضيقة الصغيرة، المحاور التي إذا دخلت هذه القضايا في دوائرها فإنها تموت وتتبخر وتنتهي.

## المقاومة وصناعة الواقع الأصيل:

إنَّ ما أردناه من المقاومة هو أن تتحرك لتصنع واقعاً سياسياً جديداً في الأمة، واقع الانفتاح على قضايا الأمة بكل فصائلها، أن لا نتقوقع على أساس التفكير بمنطقة معينة، فنفكر مثلاً في مواجهة إسرائيل في الدائرة المناطقية أو المذهبية، إننا لو فكرنا كذلك نكون قد حاصرنا المقاومة في الإطار الطائفي والمناطقي، ولكن عندما نطلقها قضيةً إسلاميّة وانسانية عامة تدعو المسلمين، والمستضعفين كلهم ـ حتى ولو كانوا غير مسلمين ـ أن يقفوا في خندق المواجهة للحالة الإسرائيلية العنصرية المعادية للانسانية، لا على مستوى الحالة الحاضرة بل على مستوى المستقبل كله، ولتكون القضيّة قضيّة أن تتوحد البنادق والمواقف ضد إسرائيل، عند ذلك يمكن أن نحقق انتصاراً، وأن نتجدد سياسياً، فلا نتقوقع في الدوائر الصغيرة الضيقة الخانقة.

## لتكن قضايانا الكبيرة ملك الأمّة:

إننا نفكر بالطريقة التي تكون قضايانا الكبيرة ملك الأمة لا ملك جماعة أو طائفة أو حزب، من الصعب أن نفكر بتهديم الكيان الإسرائيلي وإزالته من الوجود السياسيّ في المنطقة من خلال مقاومة المواطن أو الإنسان الجنوبي فقط؛ لأنَّ طبيعة القوة ـ مهما كانت قوانا كبيرة ومتقدمة ـ لا تسمح بمثل هذه الانتصار الذي يحتاج إلى قوى مضاعفة، ولهذا لا بد أن تطرح قضيّة إسرائيل كمشكلة تُهدد الأمّة، وفي هذا السياق نطرح القضيّة الفلسطينية التي لا تمثل مشكلة إقليميةً، بل مشكلةً سياسيةً واقتصاديةً وأمنيةً للمنطقة كلها وللعالم الإسلامي كله.

إنَّ علينا أن نفكر في قضايانا على أساس الحجم الكبير الذي

يتسع للأمة ويتحرك على أساسها. ولهذا كنا نقول: إن قيمة المقاومة في الجنوب، ليس في أن تحرر الجنوب وحسب، بل أن تثوّر العالم الإسلامي، أن تخلق في هذا الجيل والأجيال المقبلة إحساساً بالثورة الحقيقيّة التي لا يستهلكها حاكم، أو يحركها إنسان متعامل مع الاستعمار، إحساساً بالثورة الحقيقيّة التي تنبع من واقع الشعب على أساس ما يختزنه من حالة الذل التي يريد حكامه أن يجعلوه يتحرك من خلالها، ومن حالة الخضوع التي يريدونه أن يعيش فيها أمام الاستعمار وعملائه.

نريد أن ننقل عدوى المقاومة...

إننا نعتبر أنَّ هناك واقعاً في الدوائر الإسلاميّة والعربيّة والعالم الثالث، يختنق فيه الناس على أساس الوضع السياسيّ الطاغي والظالم، ولهذا نعتبر أنَّ حركة المقاومة تحاول أن تنقل العدوى إلى الشعوب الأخرى التي تعيش تحت رحمة الظلم والطغيان، والتي تفكر دائماً من خلال بيانات حكامها بالأحلام التي تمنّيها بالسلام في الصلح مع إسرائيل، وهذا ما نريده من حركة المقاومة.

بعض الناس يتعقَّدون ـ في هذه المنطقة ـ من فكرة تصدير الثورة، كأنهم يقولون لها: إن عليك أن تبقي في حدودك الإقليمية، ولا تثيري الغبار خارج هذا النطاق الإقليمي. إذا وقفت الثورة في حدودٍ إقليميةٍ معيّنة، كفّت عن أن تكون ثورة، إنها تتحول إلى حالةٍ رسمية، تحاول أن تعترف بالظلم وتُصادق عليه، عندما تلتزم أن لا تحرّك ساكناً ضده.

الثورة لا يمكن أن تكون حالةً إقليميةً، الثورة تنطلق من فكرٍ يتحرك من خلال آلام الإنسان وحرمانه واضطهاده، الثورة هي حالة عالميّة إنسانية، ويمكن لكل منطقة أن تأخذ من فكر الثورة ما يتناسب مع ظروفها وطبيعة الخصائص الموجودة فيها، والآفاق التي

تتحرك من أجلها.. الثورة ليست سلعةً قابلةً للتصدير والاستيراد، إنها نقاش وحوار وتحدّي وحركة، وبهذا تتحول إلى حالةٍ طبيعيةٍ في العالم.

## الثورة على الاستعمار حالة واقعية:

ونحن عندما نريد أن نتحرك ضد إسرائيل، نهدف إلى أن نقدّم لشعوبنا النموذج الأمثل والحي والمتقدم، النموذج الذي يقول: إننا يمكننا أن نربك إسرائيل، نهزمها، نخرّب معادلاتها.

ومن خلال تجربتنا هذه في لبنان نستطيع أن نقدّم للشعوب في العالم هذا النموذج الذي يقول لهم: إن باستطاعتكم إرباك معادلات ومخططات الاستعمار العالمي، وبهذا تشعر الشعوب بواقعية الثورة على الاستعمار، لأنَّ كثيراً منها لا يعتقد أنَّ الثورة على الاستعمار تمثل حالةً واقعياً في السياسة، قد يعتبرون فكرة الثورة، على أمريكا وروسيا وأوروبا والطغاة المحليين في مناطق نفوذهم فكرةً مثاليةً غير قابلة للتطبيق، ولهذا يكون دور النموذج الحي أساسياً في تحريك الشعوب نحو الثورة، وذلك عندما تقدم لهم تجربتك التي استطعت فيها أن تهزم شيئاً من إسرائيل، وشيئاً من الطغيان المحلي. عندما تقدم تجربتك وتشعر الشعوب أنه من الممكن أن تنجح التجربة في مكان آخر، عند ذلك يمكن أن تكون الفكرة واقعيةً عند الشعوب.

### لنعمل بطريقة واقعية:

نحن بحاجة إلى أن نعمل، لا أن نُكثر من الخطابات والحماس والانفعال، أن نعمل على أساس تركيز السياسة الثورية في الواقع بطريقةٍ واقعيةٍ، حتى يمكن لنا أن ندفع بالثورة لتكون عالميّة وإنسانية.

قد يقول بعض الناس: ما حجمنا حتى نفكر بطريقة عالمية؟ ما

حجمنا ونحن نعيش التخبّط في لبنان الذي غالباً ما يُلهينا بمعارك صغيرة وتافهة؟

إلى الآن لا نزال نعيش مشاكل في معاركنا ضد إسرائيل، فكيف نريد أن نفكر بثورة على مستوى العالم كله؟

نعم، إنَّ رسول الله (ص) فكّر بالإسلام على مستوى العالم، وبذلك استطاع أن يقوّي الحركة التي انطلق فيها. بقدر ما تكون آفاقك واسعة، بقدر ما تكون حاسماً في دائرتك التي تتحرك فيها. ثم إننا عندما ندعو إلى أن نوسع آفاقنا في فهم القضايا التي نواجهها، ندعو في الوقت ذاته إلى أن نفهم قضايانا. نحن لن نستطيع أن نفهم الاحتلال الإسرائيلي في الدائرة اللبنانية الضيقة، ولن نستطيع أن نفهم قضيّة وجود الإسرائيلي في المنطقة من خلال الدائرة الإقليمية الضيقة، علينا أن نفهمها من خلال الدائرة السياسيّة الواسعة للعالم.

أمريكا عندما تفكر بأية مشكلة في لبنان أو سوريا أو العراق أو إيران تُخطط لها من خلال أنها جزء من المشاكل العالمية، ومن خلال علاقتها بمصلحتها في العالم، ولهذا فأنت لا تستطيع أن تفهم خُطط أمريكا في لبنان، إذا لم تستطع أن تفهم خططها في العالم، إنَّ أمريكا تجعل لبنان نقطةً في الدائرة الواسعة التي تتحرك فيها، ولهذا فإننا عندما نملك الأفق الواسع للاهتمامات السياسة بشعوب تتحرك في العالم، ونفهم السياسة الاستعمارية كيف تخطط لبلدنا. نستطيع أن نربك السياسة الاستعمارية في بلادنا، بإرباك سياستها في العالم.

**لنعمل على مستوى المستقبل:**

إنَّ الإنسان المسلم والمستضعف الذي يعمل لنيل الحرية، عليه أن لا يعمل بحجم اللحظات الحاضرة التي يعيشها، بل عليه أن

يعمل على مستوى المستقبل وعلى مستوى الأجيال، بحيث إنَّ كل جيل يحضّر للجيل الآخر ظروفاً جديدة وأرضاً جديدة، وكل جيل يقطع مسافةً يُهيئ فيها الطريق الطويل للجيل القادم.

علينا أن نفكر أننا مدعوون من الله تعالى إلى حمل الأمانة: أمانة الإسلام والحرية والعدالة للإنسان كله، وذلك من خلال جهدنا الذي يتحرك في طريق الأجيال القادمة.

علينا أن نفكر إننا إذا لم نُحقق أهدافنا في مرحلتنا الحاضرة، فلا بد أن نحققها في المستقبل، إنَّ مثل هذا الأفق الواسع قد يتصوره البعض خيالياً، ولكنه أفق واقعي، لأنَّ كل الأنبياء فكروا به، كل نبيٍّ كان يفكر بحجم العالم، ثم يبدأ بدعوة الواحد والإثنين والثلاثة وعينه على العالم، وهكذا تندفع خطواته حسب سعة آفاقه. كل نبيٍّ كان يفكر بهذه الطريقة، وكل جيل يريد أن يحمل رسالة عليه أن يفكر بهذه الطريقة، وليس معنى أن تفكر في حجم العالم هو أن تنشغل عن أرضك وساحتك، بل أن تحاول تحريك ساحتك من خلال المواقع التي تأتي منها المشاكل لساحتك، وبذلك تجعل من نفسك مشكلةً للاستعمار وللاستكبار والطغيان، تجعل من نفسك مشكلة هنا وهناك، لا أنت بصفتك لبنانياً أو عراقياً أو إيرانياً، بل أنت بصفتك المسلم. عندما تكون هناك علاقة عضوية سياسيّة إيمانية إسلاميّة بين المسلمين والمستضعفين في سائر أنحاء العالم، عندما تتعاون كل قوى الإسلام والتحرر في العالم، فإنَّ الاستعمار سيعاني من الخطة الموحدة التي تتوزع فيها بلدان العالم المستضعف الأدوار.

## في سبيل إيجاد قاعدة إسلاميّة سياسيّة مشتركة:

أُريد أن أصل من خلال ذلك إلى مواجهة العقلية الطائفية التي تُريدنا أن نتحرك في الدائرة الإسلاميّة مذهبياً وطائفياً، بحيث ننفصل

عن المسلمين الآخرين، وربما نجد هناك بعض القوى والجهات السياسيّة والتكفيرية من حكام المسلمين وغيرهم تعمل على الفصل بين المسلمين وتغذية عوامل التحاقد والعداء فيما بينهم، ولكننا عندما نفكر في الواقع السياسيّ والإسلامي بحجم العالم الإسلامي كله، ونعمل ليلاً ونهاراً في سبيل إيجاد قاعدة إسلاميّة سياسيّة مشتركة، تجعل المسلمين في العالم يتحركون من موقف إسلامي موّحد، فإننا نُفوِّت على كل هؤلاء فرص اللعب بواقعنا ومصيرنا المشترك.

على هذا الأساس، لا بد لنا من أن نعيش التجربة في واقعنا اللبناني الصغير، فنقف ضد الذين يريدون تعميق الفروق بين المسلمين ليشغلوهم ببعضهم البعض، والذين يريدون العمل بكل طريقةٍ في سبيل خنق الروح والحركة الإسلاميّة، إنَّ علينا أن ننفتح على خلفيات الحرب المتحركة، والمؤامرات التي قد تختلف أشكالها ولكن مضمونها واحد: وهو أن لا يسمح للمعادلة الإسلاميّة أن تدخل الواقع السياسيّ لتضغط عليه، إنها عمليّة متعددة الساحات والاشكال.

عندما نريد أن نحمل الإسلام علينا أن نخرجه من الدائرة الطائفية إلى الدائرة الرسالية، وأن نواجه كل المشاعر والحساسيات والخطوات المضادة، حتى ننفتح على كل القضايا الإسلاميّة من موقع ما تحتاجه هذه القضايا، بهذه الروح الإسلاميّة المنفتحة ننفتح على واقع التجربة الإسلاميّة في إيران وغيرها من الدول والشعوب الإسلاميّة، علينا أن نعلم أنَّ المستعمر يتحرك في خط واحد يتعاون فيه كل المستعمرين من أجل أن لا يسمحوا للمعادلة الإسلاميّة من التحرك في الخط السياسيّ الذي يمكن أن يجعل للإسلام قراراً حاسماً في الساحة السياسية.

## المعركة في عمق إسرائيل:

لهذا فإننا نرى أنه: إذا توفرت الثقة والخط المخلص والخطة المدروسة، فسوف نستطيع محاصرة إسرائيل في مواقعها الإستراتيجية، نستطيع محاصرتها كما حاصرناها سابقاً، ونستطيع أن ننزل بها خسائر فادحة كما أنزلنا سابقاً.

إنّني أُركز دائماً على هذه النقطة، لأنَّ من أسرار انتصارنا في الجولات السابقة، هو أننا استطعنا أن ننقل المعركة إلى داخل إسرائيل.

بعض الناس في هذا البلد، وبالأخص الفريق الذي حكم بعد اجتياح 1982م للبنان، والجيل الذي تربى على يديه، يسعى إلى تثبيط عزائم الشعب اللبناني الذي يرفض الرضوخ لإسرائيل في لبنان والمنطقة، لماذا؟ بكل وضوح لأنه:

1 ـ أراد أن يوحي لنا بأننا نتحرك بجهد ضائع، بأننا نُناطح الجبال ونسير في طريق لا نبلغ به ي هدف، وإنما قد يغرقنا في أوحال ومتاهات لا نجاة منها.

2 ـ أراد أن يوحي أيضاً أنّ كل الأمور لا تحل إلا بالتسويات.

3 ـ وأخيراً أراد أن ينذر بأنَّ الدمار سيلحق بكل شيء إذا ما لاحت في الأفق بوادر تُشكِّل خطراً على مصالحه أو وجوده.

كان هذا الفريق يفكر أنّ قوة لبنان في ضعفه، وعلى اللبناني أن لا يُناطح الصخرة ويُصادم التيار، ولكن من هو هذا اللبناني؟

هذا اللبناني الذي أفرز جيلاً من السياسيين التقليديين، جيلاً يخجل من كل معاني المقاومة، جيلاً يُتقن كل الأساليب الدبلوماسية والتسويات في الداخل، حتى الكلمات التي تتحدى لتحاور من موقع القوة والوعي فممنوعة في قاموسهم السياسيّ لأنها تثير الحساسيات.

وبمنطق الهزيمة لا تزال التحليلات السياسيّة تركّز على أن لا فائدة من مواجهة هذه القوة العاتية التي عجزت عن ردها الدول العربيّة مجتمعةً ومتفرقةً، فوراءها، دول كبرى لا تقاوم، وعندها أسلحةٌ متطورة لا تقهر، فما الحل؟

الحل هو الدبلوماسية، التفاوض. تعالوا لنتحدث مع إسرائيل بلغة الدبلوماسية، ونطلب من أمريكا إقناع إسرائيل بقبول التفاوض من أجل التحرير، وبدأت كل الأجهزة تتحرك من موقع الحرص على الأمان والسلام، حتى الذين عارضوا اتفاق السابع عشر من أيار، عارضوه في تلك الفترة بحياء وخجل، كانوا يقولون: ما البديل؟ ظناً بأنهم سوف يحشروننا في الزاوية، أن يسكتونا ويقنعونا بمنطق يغاير مسيرة التاريخ، إنهم جهلوا أنّ حرّية الشعوب لا تُنال بالمفاوضات التي يقدم عليها الضعيف الذي لا يملك أيّة ورقة قوّة، إن لم يكن هو الذي يهيّئ للعدو استقراره وأمنه.

## آفاق المقاومة وتطلعاتها:

عندما نفكر في آفاق المقاومة وتطلّعاتها، لا نفكر في هذا الأمر مناطقياً أو إقليمياً، إننا نفكر بأن نُثوّر العالم الإسلامي. المقاومة الإسلاميّة نجحت أمام الجيل الإسرائيلي، ونجحت جزئياً أمام الجيل الأميركي الاستعماري، من خلال هذا النجاح نستطيع أن نقول للعالم الإسلامي: لقد جرّبنا بعض الشيء ونجحنا ببعض طاقاتنا، وأنتم تملكون طاقات أكثر ومواقع حركة أعظم، فجربوا ولا تتجمدوا أمام تصورات الفشل.

نحن نعمل من خلال تجربة المقاومة في لبنان على تحرير الإنسان مهما كان انتماؤه، تحرير الإنسان غير المسلم والمستضعف بنفس القوّة التي نعمل بها على تحرير الإنسان المسلم المستضعف. ونحن ننطلق أيضاً مع حركات التحرر في العالم الإسلامي وغير

الإسلامي، لأننا نعرف أنّ قضيّة الحرّية لا تتجزأ، وأنها عندما تنتصر في مكان، فإنها يمكن أن تنتصر في الأمكنة الأخرى، وعلى العكس عندما تضعف في مكانٍ، فإنها يمكن أن تضعف في الأمكنة الأخرى، لهذا فإننا نشعر بواقع الشعوب الصغيرة التي لا تستطيع أن تحل المشاكل الكبيرة، أو تواجه التحديات الخطيرة، ولكننا من خلال المقاومة في لبنان نستطيع أن نعلّمها أنّ القوى الصغيرة المنطلقة من عمقٍ إيمانيٍّ تستطيع أن تشاغل القوى الكبيرة، تشاغلها ريثما تستعد القوى الأخرى لتلتحق بالركب.

ثم إنّ أيّة مواجهة لا بد من أن يرافقها صعوبات وعقبات، فقد يسقط الكثير أثناء الطريق، وقد تواجه بقوى جبارةٍ، وقد تُصاب بنكسات، قد تضعف وقد تهدأ، ولكنها لن تموت ما دامت المواجهة مرتكزة على قاعدة إيمانية مخلصة، ما دام الإسلام يُحركها ويُغذيها ويُنميها.

## المقاومة في وجدان الأمّة:

عندما بدأت المقاومة ضد إسرائيل، والمقاومة الإسلاميّة بالذات، كان التفكير أنها ليست مشروع حركة تواجه الاحتلال الإسرائيلي في لبنان وينتهي كل شيء. التفكير كان: أن تُصبح هذه المقاومة مشروع حركة تواجه إسرائيل والاستعمار كمشروع في المنطقة والعالم، أن تُصبح مقاومة تمثل الامتداد في فكر الإنسان وروحه وحياته، فلا تختنق في داخل مرحلة معينة، بل تحاول أن تتحرك عبر الأجيال، لينقلها جيل إلى جيل حتى تتكامل الحركة في العالمين الإسلامي والمستضعف، ولتستطيع في نهاية المطاف إسقاط إسرائيل والاستعمار كمشروع.

تلك كانت الفكرة، فكرة لا يعيش فيها الإنسان على مستوى

الخيال والأحلام، بل تنطلق من حيث انطلقت الرسالة، وانطلق الرسول (ص)، كان فرداً، وكان الكفر يشمل معظم العالم، وكان الرسول (ص) يفكر أن يحتوي الإسلام العالم، ربما لم يحتوِ الإسلام العالم كله، ولكنه فرض نفسه على واقع الفكر والحركة في العالم..لهذا نقول: ليس خيالاً ما يُفكر به المصلحون والثائرون في امتداد المستقبل.

## المقاومة هي قصة الجهاد في الإسلام:

لا بد للأمة من أن تعيش الحالة الفكرية التي تستطيع من خلالها أن تجعل من قناعاتها في الجهاد كما في الصلاة، وكما هو الصوم والحج، كيف تتحرك الأمة في حالات الصلاة عندما يُؤذن المؤذن، علينا أن نصل إلى مرحلة تتحرك الأمة التحرك ذاته عندما يُنادي المنادي حيّ على الجهاد، عند ذلك من خلال وعي الأمة السياسي، ومن خلال الفكر المقاوم والسياسة المقاومة والبندقية المقاومة، نستطيع أن نصل إلى المشروع الذي يقاوم كل حرب تنطلق على أساس مذهبي أو طائفي، ونستطيع أن نواجه كل مشروع يُريد أن يوظف الحساسيات من أجل أن تثير المشاكل في داخل المجتمع والصف الواحد.

## الفرق بين العرب و«إسرائيل» في الممارسات السياسية:

وهنا لا بد أن أثير نقطة في النقاش وهو أنَّ الفرق بين العرب واليهود هو أنّ اليهود يعيشون في الواقع ليصنعوا من خلال أطماعهم لكل يوم واقعاً جديداً، أمّا العرب فإنّهم يعيشون مع الخيال، لذلك فالسلام الذي يطرحونه أمامنا هو سلامهم وليس سلامنا، والتطورات التي حدثت في إسرائيل»، هي تطورات السياسة الأمريكية ـ

الإسرائيلية، لا تطورات السياسة العربيّة ـ الإسرائيلية، لذلك لا بُدّ لنا من أن نبقى مع حقّنا وقضايانا لأجل أن ننفتح على المستقبل من موقع الأمّة التي مهما واجهها الآخرون بالتفرقة فهي تعمل على أساس الوحدة، وعلى أساس التصميم على بلوغ الأهداف الكبرى في المستقبل.

## موقفنا من اليهود الصهاينة:

علينا أن نزرع في نفوس أولادنا، أنّ اليهود الصهاينة يشكّلون خطراً حقيقياً على الإسلام وعلى المسلمين في كلّ قضاياهم، لأنه إذا قدّر للعبة الدولية أن تحقّق أهدافها من خلال عمليّة الصلح بين العرب و «إسرائيل»، ممّا تخطّط له أمريكا لدخول «إسرائيل» كلّ الواقع الاقتصادي والاجتماعي والثقافيّ والمالي والأمني من خلال المفاوضات المتعددة الجنسيات، أو من خلال المفاوضات الثنائية، فإنّ على الشعوب الإسلاميّة في البلاد العربيّة وغيرها، أن تمتنع عن الانفتاح على اليهود عندما يريدون أن يدخلوا إلى بلادنا تحت عنوان السلم.

هذه المسألة هي برسم كلّ المسلمين في العالم، فمثلاً إذا كنت ملتزماً إسلامياً هل تشتري الخمر لتشربه؟ هل تأكل لحم الخنزير؟ هل تأكل لحم الميتة؟

إنّك تقول لا يمكن ذلك، إنّ التعامل مع «إسرائيل» وإيجاد حالة تطبيعية معها كأكل الميتة والدم ولحم الخنزير، وكشرب الخمر، لذلك نقول حتى النّاس الذين يعيشون في المناطق التي تستولي عليها «إسرائيل»، أو النّاس الذين تدفعهم أطماعهم إلى أن يهرّبوا البضائع الإسرائيلية؛ إنّ ذلك حرام، وأنّ المال الذي تأكلونه من ذلك سُحت. وبما أنّ المسألة لا تقتصر على الجانب السياسيّ فحسب، فإنّنا نكون بذلك قد عملنا على تقوية «إسرائيل» من الناحية

الاقتصادية، وهذا يعني أنّنا نمدها بالقوة اللازمة، لتهزم قوتنا، ولتقتل أهلنا.

ما هي قضيّة كل هؤلاء الذين يتجندون لـ «إسرائيل» والذين يتعاملون معها؟

صفتهم أنّهم يعطون «إسرائيل» قوّة من طاقتهم العسكرية أو الأمينة، أو الاقتصاديّة ليمكّنوها من أن تقتل أهلهم وأطفالهم ونسائهم وشيوخهم، وهذا يمثّل أخبث ما يمكن أن يعيشه إنسان.

## دور الشعب والمجاهدين في إسقاط 17 أيار(*):

في السابع عشر من أيار[1] كاد لبنان أن يدخل في صُلح منفرد مع «إسرائيل» يعطيها حقّ السيطرة الكاملة على سيادة لبنان بما يفرّغ هذا البلد من استقلاله الحقيقي والفعلي وكلّ ذلك كاد أن يتم بمشاركة ورعاية أمريكا. الشعب اللبناني والمسلمون المجاهدون أسقطوا هذا الاتفاق فأخرجوا أمريكا والقوى المتعددة الجنسيات من قوى حلف الأطلسي من لبنان كما أخرجوا «إسرائيل» من جنوبه.

ومن الملاحظ أنّ الأكثريّة في المجلس النيابي قد صوّتت يومها لصالح الاتفاق، وهي نفسها صوّتت بعد ذلك على إسقاطه، لأنّ

---

(*) 15/ 5/ 1992.

(1) توصلت الولايات المتحدة بالاتفاق مع حكومة العدو الإسرائيلي بعد الاجتياح الواسع الذي أقدمت عليه للبنان في 1982، إلى فرض شروط صُلح مخلّ ومذل على رئيس الجمهوريّة اللبنانية آنذاك أمين الجميل، الإبن الأكبر لمؤسس حزب الكتائب اللبنانية بيار الجميل، وقد واجه هذا الاتفاق معارضة وطنية إسلاميّة واسعة كان انطلاق شرارتها من مسجد الإمام الرضا (ع) الذي كان يؤم جموع المصلّين فيه سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله قبل انتقاله إلى إمامة الصلاة في مسجد الإمامين الحسنين (ع).

حركة السياسة اللبنانية هي كما يقول ذلك الشاعر عن بعض هذه النماذج الإنسانية: «يعطي ويمنع لا بخلاً ولا كرماً»، ولكن على أساس ما يطلب له أن يعطي وما يطلب له أن يمنع.

## أحاديث الساحة السياسيّة اللبنانية: نزع سلاح المقاومة:

إنّ الحديث في لبنان، على الساحة السياسيّة اللبنانية، والذي يلتقي مع بعض الساحات العربية، هو كيف يُنزع سلاح المقاومة تمهيداً لتجميدها أو إلغائها.

إنّ أمريكا تُطالب بنزع سلاح المقاومة الإسلاميّة في لبنان، يصرّح المسؤولون الأمريكيون دائماً: بأنّ «إسرائيل» لا يمكن أن تترك لبنان وشأنه إلّا إذا نُزع سلاح المقاومة وجّمدّت أعمالها، ولكنّ أمريكا لا تتحدث عن معنى وجود «إسرائيل» في لبنان، بل تتحدّث على ألسنة مسؤوليها: أنّ على لبنان وسوريا كدولتين، أن يوقفا المقاومة عن الاعتداء على «الجيش الإسرائيلي» في لبنان، أيّة وقاحة هي هذه الوقاحة؟ وأيُ عُهر هو هذا العُهر بتحميل الحكومة اللبنانية التي تحتلّ «إسرائيل» أرضها مسؤولية أن تمنع المقاومين من أن يقاوموا الاحتلال، ومن أن يحرّروا بلدها، وتريد من سوريا أن تمنع المقاومين أن يحرّروا بلدهم، ما معنى هذا الكلام؟

نحن لا يمكننا إلّا أن نحترم الكلام عن الحضارة الإنسانية، ولكنّ المسألة في عُرف الاستكبار هو أنّ كل شيء إسرائيلي هو أمر حضاري حتى العدوان والوحشية والهمجية، فهي حضارة ويتقبلها الرأي العام الأوروبي، والرأي العام الأمريكي، أمّا إنسانيتنا، أمّا حريتنا، أمّا عدالتنا، أمّا سعينا لأن نحرر أرضنا وشأننا فذلك يعتبر حالة من حالات التطرف، والإرهاب واللاواقعية وما إلى ذلك.

# كُتب ومؤلفات السيّد محمد حسين فضل الله

## ـ حسب سنة الصدور ـ

1 ـ **أسلوب الدعوة في القرآن**، دار الملاك، الطبعة الأولى، النجف الأشرف ـ العراق 1380هـ/ 1959م، الطبعة الثانية، بيروت، د.ت. الطبعة الثالثة، بيروت، 1399هـ. الطبعة الرابعة، بيروت، 1402هـ. الطبعة الخامسة، بيروت، 1414هـ. الطبعة السادسة، بيروت، 1418هـ.

يتضمّن هذا الكتاب الذي كتبه سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله منذ حوالي نصف قرن، رسماً للخط الإسلامي الأصيل، الذي يجب أن يسير عليه الداعية إلى الله في حياته العمليّة من أجل الرسالة، ويمهد الطريق للتجارب الحيّة التي عاشها النبي (ص) والأئمة (ع) من بعده، حتى تتحوّل في تفكير المسلمين العاملين إلى مُخطط عملي يُشير إلى الطريق في خطى الطليعة الرسالية، قادةً وأتباعاً، لتترابط الحلقات في أسلوب العمل، كما تترابط في فكرة العمل نفسه.

2 ـ مع الحكمة في خط الإسلام، مؤسسة الوفاء، ط1، 1406هـ/ 1985.

يتضمن هذا الكتاب محاولة لإثارة التفكير الإسلامي في أكثر من قضيّة، مع الطموحات الإسلاميّة للتحرّك في مواجهة الأحداث بقوّة، وفي التعامل مع المتغيّرات بواقعيَّة لئلا تتحوّل الحركة الإسلاميّة إلى قفزات منفعلة في الفراغ على مستوى التخطيط، أو على مستوى التنفيذ...

3 ـ **المقاومة الإسلاميّة، آفاق وتطلعات،** ط2، 1986م/ 1406هـ.

يتضمن هذا الكتاب مساهمة فاعلة وفعّالة من قبل سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله في رفد المجاهدين الإسلاميين في المقاومة الإسلاميّة ومجتمع المقاومة بالتوجيهات الجهادية والإيمانية اللازمة لتصويب المسار والطريق، إنها كلمات وأفكار أطلقها سماحة السيِّد لإثارة بعض الأجواء، وكل قيمتها، أنها كانت في خط حركة الواقع تتغذى من روحه لتغذيه بالفكر الإسلامي من جديد في عمليّة تفاعل وتكامل وانطلاقة وحركة متقدمة نحو الأهداف الإسلاميّة الكبيرة في الحياة..

4 ـ **أحاديث في الوحدة الإسلاميّة،** معاونية العلاقات الثقافيّة في منظمة الإعلام الإسلامي، الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران ـ طهران، مطبعة العلامة الطباطبائي، ط1، 1409هـ/ 1989م.

يتضمن هذا الكتاب موضوع الوحدة الإسلاميّة في فكر وعقيدة وقناعة سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله كأنشودة للمسلمين اليوم، وخصيصة الأمّة التي ركّز عليها القرآن المجيد، وشعار الصحوة الإسلاميّة الكبرى...

5 ـ **قضايا إسلاميّة معاصرة،** حوار مع السيّد محمد حسين فضل الله، إعداد: خالد اللحّام، دار الملاك، ط2، 1415هـ/ 1995م.

يتضمن هذا الكتاب الحواري مع سماحة السيِّد، محاولة لإيضاح موقف الإسلام في أكثر من قضيّة من القضايا، بحيث نجد أنَّ الكثير مما نأخذه على الحالة الإسلاميّة لا أساس له على مستوى الشريعة والواقع...

6 ـ **الإسلام وفلسطين،** حوار شامل مع السيّد محمد حسين فضل الله، أجرى الحوار: محمد سويد، مؤسسة الدراسات الفلسطينية ـ بيروت، ط1، تشرين الثاني 1995م.

يتناول هذا الكتاب من خلال الأسئلة التي طُرحت على سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله موضوعات ومحاور مختلفة ولا سيما الموضوعات التالية:

كيف يقرأ سماحة السيِّد الإسلام، العِلم، والعقل والحرية، العدل، المرأة والعلمانية، علاقة الإنسان بالله، مسألة الخلافات بين أهل الشيعة وأهل السنّة ودعوته إلى مذهبية فكريّة بدلاً من المذهبية الطائفية، العلاقة بين العروبة والإسلام، علاقة الإسلام بالديانتين اليهودية والمسيحية وحظوظ ومستقبل الصراع، ونشاطاته الإجتماعية والخيرية في لبنان ومصادر تمويلها...

7 ـ **دنيا الشباب،** حوار أجراه: أحمد أحمد وعادل القاضي، مؤسسة العارف للمطبوعات، ط1، 1415هـ/ 1995م.

يتضمن هذا الكتاب حواراً شاملاً وصريحاً وجريئاً مع سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله بما يمسّ قضايا ومشكلات الشباب في الصميم... هذا إضافة إلى وضع ملحقاً في آخر الكتاب بفتاوى أطلقها سماحة السيِّد وهي بمجموعها تتعلق بحياة الشباب ورداً على تساؤلاتهم..

8 ـ **آراء في المرجعيّة الشيعية،** لمجموعة من الباحثين، دار الروضة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1415هـ/ 1994م.

يُمثّل هذا الكتاب موسوعة دراسيّة في العنوان المرجعي، لأنه يُجيب عن أكثر الأسئلة تعقيداً وإلحاحاً بطريقة علميّة موضوعيّة، مما يجعله يُثير الكثير من البحث والجدل، ويزوِّد الدارسين بثقافة عميقة واسعة حول هذا الموضوع الحيوي...

9 ـ **المرأة بين واقعها وحقها في الاجتماع السياسيّ الإسلامي،** سلسلة منشورات مركز شؤون العمل النسوي، (1).

ندوة حواريّة مع سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، دار الثقلين، بيروت، لبنان، لا.ط، 1995م/ 1415هـ.

يتضمن موضوع الندوة الحواريّة حول المرأة التي قدمها سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله، محاولة لرفع المظلومية التاريخية التي لحقت بالمرأة المسلمة، والعمل على توفير الفرص الحضارية للمرأة لترقى مكانتها المرموقة في المشروع الحضاري الإسلامي...

10 ـ **اليمين والعهد والنذر،** بحث علمي فقهي استدلالي، لسماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله (ره)، إعداد: المركز الإسلامي الثقافي، دار الملاك، ط ـ 1417هـ/ 1996م.

11 ـ **الحوار بلا شروط: تمرد على ثقافة الخوف،** المقابلة التي أجرتها الـ L.B.C مع سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله (ره)، ضمن برنامج «كلام الناس» في 28/ 12/ 1995، دار الملاك، ط، 1416هـ/ 1996م.

يتضمن هذا الحوار التلفزيوني مع سماحة آية الله العظمى السيِّد فضل الله موضوعات دينيّة وفكريّة وسياسيّة واجتماعيّة متنوعة..

12 ـ **حركة النبوّة في مواجهة الانحراف،** محاضرات في تفسير القرآن

الكريم، ألقاها سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، إعداد وتنسيق: السيّد شفيق الموسوي، ط1، 1417هـ/ 1997م.

يُلقي هذا الكتاب الضوء على سيرة النبوّة إنطلاقاً من تفسير سماحة السيِّد للسور القرآنية المباركة (يونس ـ هود ـ يوسف).

13 ـ **القرعة والاستخارة،** بحث علمي فقهي استدلالي، لسماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله (ره)، إعداد: المركز الإسلامي الثقافي، ط2، 1417هـ/ 1997م.

14 ـ **الوصيّة،** بحث علمي فقهي لسماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، إعداد: المركز الإسلامي الثقافي، ط1، 1418هـ/ 1997م.

15 ـ **المرجعيّة وحركة الواقع،** ندوة حول المرجعيّة أُلقيت في مدرسة المصطفى (ص) بتاريخ 17 كانون الثاني 1994، آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله (ره)، دار الملاك، ط ـ 1418هـ/ 1997م.

يُمثِّل هذا الكُتيِّب وجهة النظر الاجتهادية لسماحة السيِّد في نظرته إلى المرجعيّة في مواكبتها لحركة الواقع في كل عصر..

16 ـ **الإسلاميون والتحديات المعاصرة، مطارحات فكريّة وسياسيّة** محاضرة لسماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله (ره)، إعداد: سليم الحسني، دار الملاك، ط2، 1417هـ/ 1997م.

يستعرض هذا الكتاب ما يتناوله سماحة السيِّد بنظرته الشموليّة للتحديات السياسيّة والإستراتيجيّة والتاريخيّة الراهنة، مقدماً وجهة نظر الإسلاميين فيها، مستعرضاً وشارحاً ومحللاً لجملة قضايا نذكر منها على سبيل المثال: النظام العالمي الجديد،

القومية، الماركسية، الإرهاب، الأصولية، الجمهوريّة الإسلاميّة، الصهيونية.. إلخ.

17 ـ **رؤى ومواقف، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله** (ره)، إعداد: المركز الإسلامي الثقافي، الحلقة الثالثة، دار الملاك، ط، 1417هـ/ 1997م. الحلقة الرابعة، دار الملاك، ط1، 1417هـ/ 1997م.

تتضمن حلقات رؤى ومواقف نموذجاً من الهموم والاهتمامات التي آلى سماحة آية الله العظمى السّد محمد حسين فضل الله على نفسه التّصدي لها منذ بداية مسيرته الحركية الإسلاميّة، فكان عنوان الإسلام ونهضة الأمّة يُشكّلان الهاجس الرئيسي في فكر سماحته ونشاطه، فقد صبّ كل اهتمامه على اكتشاف الداء الكبير الذي يفتك بالأمّة، وفي العمل على معالجته مع كل ما يكتنف هذا العلاج من جُهد وتضحيات وصبر...

18 ـ **الجُمعة منبر ومحراب**، توثيق لخطب الجُمعة 1988، إعداد: المركز الإسلامي الثقافي، دار الملاك، ط2، 1418هـ/ 1997م.

يتضمن هذا الكتاب خُطب الجُمعة التي ألقاها سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله في العام 1988 وفيه موضوعات فكريّة وثقافيّة واجتماعيّة وسياسيّة وجهادية غنيّة ومتنوعة.

19 ـ **الإسلام والمسيحية بين ذهنية الصراع وحركية اللقاء**، محاضرة ألقيت في قاعة الأسمبلي هول في الجامعة الأميركية في بيروت بتاريخ 19 كانون الثاني 1994م، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله (ره)، دار الملاك، لا.ط، 1418هـ/ 1997م.

ركّزت هذه المحاضرة من قبل سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله على التأسيس لعلاقة سليمة ومشتركة بين المسيحية والإسلام وفق القواعد الإلهية الصافية والسليمة...

20 ـ **من وحي عاشوراء،** دار الملاك، ط2، 1417هـ/ 1997م.

يتضمن هذا الكُتيِّب منتخبات ثمينة من محاضرات لسماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله في موضوع الحقيقة العاشورائية كحقيقة مطلقة يفوز بها الخيار الحرّ في أسمى التجليات العبقرية للموت، أي الشهادة وهذه المحاضرات جديرة بأن تفك لنا الكثير من شيفرات هذا الحديث الروحي العظيم في تجلياته ودلالاته وأبعاده، وفي قدرته على الحضور العميق الوجداني والفكري عبر التاريخ الإسلامي المديد لهذه الأمّة..

21 ـ **من عرفان القرآن،** إعداد وتنسيق: السيّد شفيق محمد الموسوي، دار الملاك، ط2، 1419هـ/ 1998م.

يتضمّن هذا الكتاب مجموعة من الأحاديث الوعظيّة الإرشاديّة ألقاها سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله أمام جموع المصلين في ليالي الجُمعة في مسجد الإمام الرضا (ع)، في الضاحية الجنوبية، لمدينة بيروت في بئر العبد، وهي مستوحاة من الآيات القرآنية، التي تقود الإنسان إلى معرفة الله ووعي دينه، والسير به في خطِّ العرفان الإلهي الذي يُمثِّله القرآن الكريم الكتاب الذي يُؤصل قواعده ومناهجه وخطوطه الفكريّة والعلميّة.

22 ـ الفتاوى الواضحة، مطابقة لفتاوى سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله (ره) دار الملاك، ط2، 1418هـ/ 1998م.

23 ـ **كتاب الجهاد، دراسة استدلالية فقهية حول موضوعات الجهاد ومسائله**، تقريراً لبحث سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، إعداد: السيّد علي فضل الله، دار الملاك، ط2، 1418هـ/ 1998م.

24 ـ **فقه الإجارة**، في شرح العُروة الوثقى، يحوي تقريرات أبحاث سماحة آية الله العظمى سماحة السيّد محمد حسين فضل الله، حول الإجارة إعداد: السيّد محمد الحسيني، دار الملاك، ط1، 1418هـ/ 1998م.

25 ـ **الصيد والذباحة**، بحث علمي فقهي، إعداد: المركز الإسلامي الثقافي، دار الملاك، ط1، 1419هـ/ 1998م.

26 ـ **حديث عاشوراء**، إعداد وتنسيق: السيّد جعفر فضل الله، دار الملاك، ط2، 1418هـ/ 1998م.

يُشكِّل هذا الكتاب خلاصة لأفكار سماحة السيِّد الذي يرى في عاشوراء، وفي الحسين (ع) الذات والإنسان والإمام الثوري الصابر والصامد على الفتن في التجربة الإنسانيّة في كل أبعادها الفكريّة والعلميّة..

27 ـ **صلاة الجُمعة**: الكلمة والموقف، إعداد وتنسيق: السيّد شفيق الموسوي، دار الملاك، ط1، 1419هـ/ 1998م.

يتضمن هذا الكتاب خُطب الجُمعة التي ألقاها سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله وما تتضمنه من موضوعات فكريّة وثقافيّة واجتماعيّة وسياسيّة وجهادية غنيّة ومتنوعة.

28 ـ **الزهراء (ع) المعصومة، أنموذج المرأة العالمية**، اللقاء الحواري المباشر ـ قاعة الجنان في 20 جمادي الثانية 1418هـ الموافق 23 تشرين الأول 1997م. سلسلة بشائر الإيمان، إذاعة البشائر، صوت الإيمان، دار الملاك، ط2، 1418هـ/ 1998م.

يُؤكد هذا الكُتيِّب على إعطاء المقدّسة السيِّدة فاطمة الزهراء (ع) قيمتها المتعالية بعيداً عن سوق المزايدات والمهاترات، لتبقى المرأة ـ الإنسان القدوة والمعصومة التي يرى في سيرتها وحياتها كل شريف أنموذج الحياة الرائدة.

29 ـ **الندوة،**

- إعداد: عادل القاضي
- الجزء الأول، دار الملاك، ط5، 1418هـ/ 1998م.
- الجزء الثاني، دار الملاك، ط4، 1419هـ/ 1998م.
- الجزء الثالث، دار الملاك، ط1، 1418هـ/ 1998م.
- الجزء الرابع، دار الملاك، ط2، 1421هـ/ 2000م.
- الجزء الخامس، دار الملاك، ط2، 1421هـ/ 2000م.
- الجزء السادس، دار الملاك، ط1، 1420هـ/ 2000م.
- الجزء السابع، دار الملاك، ط1، 1421هـ/ 2000م.
- الجزء الثامن، دار الملاك، ط1، 1422هـ/ 2001م.
- الجزء التاسع، دار الملاك، ط1، 1422هـ/ 2002م.
- الجزء العاشر، دار الملاك، ط1، 1423هـ/ 2002م.
- الجزء الحادي عشر، دار الملاك، ط1، 1424هـ/ 2003م.
- الجزء الثاني عشر، دار الملاك، ط1، 1424هـ/ 2004م.
- الجزء الثالث عشر، دار الملاك، ط1، 1425هـ/ 2004م.
- الجزء الرابع عشر، دار الملاك، ط1، 1426هـ/ 2005م.
- الجزء الخامس عشر، دار الملاك، ط1، 1426هـ/ 2005م.
- الجزء السادس عشر، دار الملاك، ط1، 1427هـ/ 2006م.
- الجزء السابع عشر، دار الملاك، ط1، 1428هـ/ 2007م.

- الجزء الثامن عشر، دار الملاك، ط1، 1428هـ/ 2007م.
- الجزء التاسع عشر، دار الملاك، ط1، 1429هـ/ 2008م.

مشروع «الندوة» الحواريّة انطلق به سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله في لبنان أولاً ثم امتد إلى أرض الشام، وهو أكثر من لقاء أسبوعي يطرح فيه الجمهور همومه الفكريّة والثقافيّة والعقيدية والفقهية، أمام سماحته ويُجيب سماحته على هذه الأسئلة بصراحته العلمية الرزينة المعهودة وبهذا المعنى والمبنى هي ليست ندوة للأسئلة وللأجوبة فقط بقدر ما هي تحريض دائم للتفكير بطريقة إسلاميّة والعمل بطريقة إسلاميّة.

30 ـ **بيِّنات، حوارات فكريّة في شؤون الدين والإنسان والحياة،** جزآن، إعداد وتنسيق: شفيق الموسوي، دار الملاك، ط1، 1420هـ/ 1999م.

يتضمن هذا الكتاب مجموعة من الأفكار والملاحظات والمداخلات المنفتحة على أكثر من أفق ثقافيّ وواقع حركي وانفتاح روحي، وصراع فكري، وساحة سياسيّة في حوارات متعلقة بشؤون الدين والإنسان والحياة..

31 ـ **تحديّات الإسلام بين الحداثة والمعاصرة،**

محاضرة ألقيت في طرابلس بدعوة من الرابطة الثقافيّة في 16 ربيع الأول 1419هـ/ الموافق 10 تموز 1998، دار الملاك، ط1 1419هـ/ 1999م.

يتمحور موضوع المحاضرة التي ألقاها سماحة السيِّد على محور مركزي قوامه بناء الإنسان الذي تنفتح حريته بمقدار عبوديته لله، والذي يتمسك بالكلمة السواء بحثاً عن مواطن اللقاء مع الآخر...

32 ـ **الإسلام وقدرته على التنافس الحضاري،** محاضرة ألقيت في

طرابلس بدعوة من الرابطة الثقافيّة في معرض رشيد كرامي الدولي، 22 محرم 1420هـ الموافق 7 أيار 1999، دار الملاك، ط1، 1420هـ/ 1999م.

تتضمن موضوعات هذا الكُتيِّب تظهيراً للمساحات الهامة والحيوية التي يتمتع بها الفكر الإسلامي والرسالة الإسلاميّة، والتي يندرج في سياقها إعادة التأكيد على عالميّة الرسالة «ولازمكانيتها» باعتبارها خاتمة الرسالات ومتضمنة لكافة المكونات الحضارية التي تُباهي وتفاخر بها أيّة حضارة عالميّة راهنة...

33 ـ **فقه المواريث والفرائض، بحث فقهي مقارن،** يحوي تقريرات أبحاث سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله (ره)، حول المواريث والفرائض. إعداد: د. الشيخ خنجر حمية، جزآن، دار الملاك، ط1، 1421هـ/ 2000م.

34 ـ **قاعدة لا ضرر ولا ضرار،** تقريراً لبحث سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله (ره)، إعداد: الشيخ محمد أديب قبيسي، دار الملاك، ط1، 1421هـ/ 2000م.

35 ـ **تحديات المهجر بين الأصالة والمعاصرة،** إعداد: مصطفى الشوكي، دار الملاك، ط1، 1421هـ/ 2000م.

هذا الكتاب مختص بجمع أحاديث سماحة السيِّد وأجوبته على الأسئلة المتنوِّعة والاستفتاءات التي تخصّ المهاجرين إلى بلاد الانتشار في العالم.

36 ـ **تأملات في الفكر الحركي والسياسيّ والمنهج الاجتهادي عند الإمام الخميني،** الفقيه والأمّة، إعداد: السيّد مصطفى الشوكي، دار الملاك، ط2، 1421هـ/ 2000م.

يشرح سماحة آية الله العظمى السيِّد فضل الله في هذا الكتاب

الفكر الحركي والسياسيّ والمنهج الإجتهادي عند الإمام الخميني (قدس سره).

37 ـ **آفاق الروح**، في أدعية الصحيفة السجاديّة، جزآن، دار الملاك، ط1، 1420هـ/ 2000م.

يشرح سماحة السيِّد أدعية الصحيفة السجاديّة للإمام زين العابدين (ع) من منطلق أنَّ هذه الأدعية ليس الهدف منها أن يستعطف ربه سبحانه رهبة ورغبة، وإنما ينطلق سماحته في شرحه لهذه الأدعية كتطلعات إنسانيّة روحيّة وتخطيطات عمليّة ومشاريع أخلاقيّة في سيرة الحياة الإنسانية.

38 ـ **يا ظلال الإسلام**، دار الملاك، ط3، 1420هـ/ 2000م.

تضمنت قصائد هذا الكتاب ملامح مرحلة هامّة من معاناة سماحته وتجربته الجهاديّة الغنية وقد صاغها في صور شعريّة خلّابة، سواء في تقديم الفكرة أو في الأسلوب...

39 ـ **إرادة القوّة، جهاد المقاومة في خطاب سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله**، إعداد وتنسيق: السيّد د. نجيب نور الدين، دار الملاك، ط1، 1420هـ/ 2000م.

هذا الكتاب، هو نموذج حيّ، لخلاصة تجربة عالم فقيه ومقاوم مجاهد أسهم بفاعلية في إطلاق حركة المقاومة في لبنان والمنطقة، وكان راعياً لمسارها فكراً وممارسة وإشرافاً. ومن هنا يكتسب هذا المؤلف أهميته الاستثنائيّة ومصداقيّته الإستراتيجيّة...

40 ـ **أحاديث في قضايا الاختلاف والوحدة**، إعداد السيِّد نجيب نور الدين، دار الملاك، بيروت، ط1 1421هـ/ 2000م.

يتضمّن هذا الكتاب، معظم الكتابات والمقالات التي تحدّث فيها سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله عن مشروع الوحدة الإسلاميّة، التي سعى من خلالها إلى تظهير

الخطوط العامّة لهذا المشروع، عارضاً بالشّرح والتّحليل لأهم مستلزماته ومبيّناً لأوجه قوّته وضعفه...

وقد توّضح من خلال هذا الكتاب رأي سماحة السيِّد ودوره في موضوع الوحدة، من خلال سعيه الدائم لإنعاش روح الإسلام في نفوس المسلمين، لأن هذه الروح المتّقدة ستتكفّل بإيقاظ عقولهم وأجسادهم، وتعيين وجهتها صوب الأيادي الممسكة بخناق الأمّة ومصيرها، وهي التي ستتكفَّل أيضاً بقطع تلك الأيادي التي تلاعبت بماضيها وعبثت بحاضرها. واستبقت بالتّشويه صورة مستقبلها. وهذا الإسهام من سماحته، أسّس لعمل إسلاميّ مميّز في موضوع الوحدة الإسلاميّة، لأن ذلك شرطٌ ضروري ولازم لعودة المسلمين إلى ما كانوا عليه من قوّة ومنعة ومكانة، كأمّة موّحدة، وكقوّة موّحدة في مواجهة الكفر والاستكبار العالمي..

41 ـ **محاضرات حول الصداقة والصديق من خلال القرآن الكريم والسنّة الشريفة**، دار الملاك، ط2، 1422هـ/ 2001م.

تُؤكد محاضرات هذا الكتاب على أهمية الصداقة والصديق إعتماداً على الآيات القرآنية الكريمة والسنّة الشريفة المباركة.

42 ـ **المسائل الفقهية**، جزآن، دار الملاك، جـ1، ط9، 1422هـ/ 2001م. ج2، لا.ط، 1417هـ/ 1996م.

43 ـ **قصائد للإسلام والحياة**، دار الملاك، ط2، 1421هـ/ 2001م.

إنها «قصائد للإسلام والحياة» للإسلام الذي أبصر سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله نوره في مدينة النجف الأشرف المقدسة، حيث الحوزة العلميّة التي ترقى إلى أكثر من ألف سنة، ففي ذلك الجو العابق بأنفاس الدّعاة إلى الله وتحديداً في مقام أبي الأئمة الإمام علي بن أبي طالب (ع)،

وخلال زيارات سماحته للمقامات الشريفة، كان لا بدّ للنفس من أن تعيش إيحاءات الموت، والحياة، وتطلُّ على عوالم الحق والسلام، في النجف مدينة العلم ومواكب الشهادة، والإحتفال بذكرى الإمام الحسين (ع)، ومناسبات وفيات الأنبياء والأئمة وذكرى الأعياد الدينية...

44 ـ **الحركة الإسلاميّة هموم وقضايا**، دار الملاك، ط4، 1422هـ/ 2001م.

يطرح هذا الكتاب الحركة الإسلاميّة في همومها وقضاياها لأنَّ هذه الحركة تحتاج إلى أكثر من إثارة فكريّة وعمليّة، لأنَّ ذلك هو الذي يكشف لها معالم الطريق، ويُحدد لها اتجاهات الريح، ويُثبِّت لها مواقع أقدامها في المسيرة الطويلة ويمنحها الثبات في حالات الاهتزاز ويمنعها من الإنحراف ويبقى معها في الخط المستقيم.

45 ـ **حوارات في الفكر والسياسة والاجتماع**، إعداد وتنسيق: السيّد د. نجيب نور الدين، دار الملاك، ط2، 1422هـ/ 2001م.

يُركز الكتاب على أهمية الحوار كفكرة ونهج آمن به سماحة آية الله العظمى السيِّد فضل الله وأرسى أسسه ودعائمه كوسيلة بشريّة إنسانيّة لا يجب التقليل من أهميتها، فكما السلاح وسيلة المتنازعين، كذلك الحوار وسيلة المتعارفين. وهما يلعبان أدواراً متعاكسة بنسبة كبيرة جداً، فحين يتغلب منطق السلاح ينكفئ منطق الحوار والعكس صحيح. وكلما ارتفعت قيّم الإنسان إلى أعلى، كلما كانت وسيلة الحوار هي السلاح الأمضى لتواجه المجموعات البشرية وتقابلها..

46 ـ **مفاهيم إسلاميّة عامة**، دار الملاك، ط3، 1422هـ/ 2001م.

يتضمن هذا الكتاب مدرسةً تربويةً أخلاقيةً إجتماعيةً متحركةً

حيّةً، استقى سماحة آية الله العظمى السيِّد فضل الله ينابيعها الثرّة، ومصادرها، وعناوينها من كتاب الله العزيز، وسيرة نبيِّه الأعظم (ص)، وحركيّة الأئمة الأطهار من أهل البيت (ع)، ليكون هذا الإنجاز من المآثر العظيمة التي أوضحت سنّة السيِّد ومنهجيّته وموضوعيته التي بدأها مبكراً في سن الشباب، وبقي عليها وهو يلجُ السبعين من العمر، لتبقى هذه المفاهيم عناوين الإسلام ومبادئه..

47 ـ **للإنسان والحياة**، إعداد وتنسيق: السيّد شفيق الموسوي، دار الملاك، ط3، 1421هـ/ 2001م.

يتضمن هذا الكتاب رداً يحمل بين جنباته حلولاً عمليّة وواقعيّة لجملة من المشاكل التي ينوء تحت ثقلها العقل الذي ضاع بين مدنيّة الغرب وثقل التخلّف الذي يسكن نسيج الواقع العربي والإسلامي.. وهذه الحلول وإن وضعت الأساس لانطلاق الفكر ليبحث في آفاق أوسع وأشمل، جاءت لتبيِّن حيويّة الإسلام وواقعيته في نظرته للكون والحياة والإنسان غنيّة ومتنوعة...

48 ـ **مسائل عقائدية**، ط1، 1422هـ/ 2001م إيران، قم المقدسة، ط2، دار الملاك، لبنان، 1422هـ/ 2001م.

يتضمن هذا الكتاب موضوعات تسعى لنشر الوعي العقائدي والفكري بين المؤمنين بشكل يقوِّي التزامهم الإسلامي ويشدّ من عزيمتهم الإيمانية للصمود أمام حالات التشكيك والنيل من المنهج الحق الذي يريده الله سبحانه وتعالى لعباده.

49 ـ **خطاب الإسلاميين والمستقبل**، حوارات مع سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، إعداد: غسان بن جدو، دار الملاك، ط3، 1422هـ/ 2001م.

يتضمن هذا الكتاب تأكيداً على تداخل الخطاب الإسلامي

بالمشروع والشكل بالمضمون والمصطلح بالمفهوم والإصرار على الغد يبدأ اليوم وأن المستقبل يُنحت في الحاضر، لذا سعى الكتاب إلى تحديد معايير وسمات الخطاب نظرياً وتفصيلياً عبر المناقشة وتجديد الخوض في بعض القضايا، التي تُثار باستمرار في الواقع العربي وبين ثنايا الاهتمامات النخبوية والأكاديمية.. كما أكد الكتاب على كثير من القضايا الإستراتيجية والوقوف على تطوّر المشروع الإسلامي والحركات الإسلاميّة خلال الأعوام والعقود القادمة، سواء في إطار المجتمعات العربيّة والإسلاميّة أو في العلاقة مع الغرب..

50 ـ **أمراء وقبائل: خفايا وحقائق لبنانية**، إعداد وتنسيق: السيّد د. نجيب نور الدين، دار رياض الريِّس للكتب والنشر، ط1، آذار 2001م.

يتضمن هذا الكتاب أبرز المقابلات الإعلاميّة التي أجراها سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله. والتي تضمن مواقفه المتعلقة بالأوضاع اللبنانية وذلك على مدى نيِّف وعشر سنين، وقد تمّ نشرها أو إذاعتها عبر المجلات والإذاعات والتلفزيونات والفضائيات اللبنانية والعربيّة والدولية وذلك وفق منهجية علميّة ومتزنة ودقيقة ومتجردة..

51 ـ **الحوار في القرآن**، قواعده، أساليبه، مُعطياته، دار الملاك، ط6، 1421هـ/ 2002م

هذا الكتاب وضعه سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله في أجواء الحرب الأهلية اللبنانية منذ حوالى خمسة وثلاثين عاماً، كتبه سماحته على أضواء الشموع وعلى وقع أصوات القذائف، وذلك عندما كان يعيش بين أهله المستضعفين في منطقة النبعة رافضاً المغادرة.. ولقد تضمن هذا الكتاب محاولة لاكتشاف آفاق الحوار القرآني وأساليبه وقواعده

ودارسة مُعطياته العلميّة، وذلك وفق منهجية تجمع الجوانب الفكريّة العامة لقواعد الحوار والنماذج التطبيعية الواقعيّة في تجارب الأنبياء وغيرهم. ويتحرّك هذا الكتاب في الاتجاه الذي لا يجعل من البحث محاولة جديدة في الدراسات الإسلاميّة الأدبية، بل يجعل منه حركة في خطوات الدعوة الإسلاميّة المعاصرة باكتشاف الخصائص المشتركة للآفاق، التي عاشها الحوار القرآني في عهود الرسالات الأولى، وللآفاق التي تعيشها الدعوة الإسلاميّة في تجارب الدعاة الإسلاميين الذي يتحرّكون في كل المواقع من أجل أن ينطلق الإسلام إلى الحياة فكراً يُوجِّه، وشعوراً يوحي، وقانوناً ينظِّم، وحُكماً يفرض سيادة الله على كل قوى الحياة في إطار تشريعي شامل يتحرّك من القرآن والسنّة في مرونة اجتهادية، لا تبتعد عن المنابع في أصالة الفكرة، ولكنها تندفع بقوّة لتنشر الخصب والنماء في كل مواقع الحياة.

52 ـ **كتاب النكاح**، يحوي تقريرات أبحاث سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله (ره)، حول موضوع النكاح. إعداد الشيخ جعفر الشاخوري، جزآن، دار الملاك، الجزء الأول، طبعة 1417هـ/ 1996م. الجزء الثاني، ط1، 1423هـ/ 2002م.

53 ـ **فقه الشركة**، يحوي تقريرات أبحاث سماحة المرجع الدينيّ آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، حول الشركة. إعداد: السيّد محمد الحسيني، دار الملاك، ط1، 1423هـ/ 2002م.

54 ـ **في رحاب دعاء مكارم الأخلاق**، دار الملاك، ط1، 1422هـ/ 2002م.

يشرح سماحة السيِّد في الكتاب المعاني الروحية والإيمانيّة

والتعبديّة الواردة في دعاء مكارم الأخلاق للإمام زين العابدين (ع).

55 ـ **شهر رمضان، رحلة الإنسان إلى الله**، شرح دعاء دخول ووداع شهر رمضان للإمام زين العابدين (ع)، دار الملاك، ط1، 1423هـ/ 2002م.

يشرح سماحة السيِّد في كتابه شهر رمضان، رحلة الإنسان إلى الله والمعاني الروحية التي تتضمنها أدعية الإمام زين العابدين (ع) في استقبال ووداع شهر رمضان المبارك...

56 ـ **التوبة، عودة إلى الله**، دار الملاك، ط1، 1423هـ/ 2002م.

يشرح سماحة السيِّد في هذا الكتاب مفهوم التوبة وأهمية التوبة النصوحة التي منحها الله لعباده ليعيدوا تقويم مسار حياتهم بالإبتعاد عن الذنوب والخطايا..

57 ـ **الأخلاقيات الطبية وأخلاقيات الحياة**، محاضرة بتاريخ 17 ذي الحجة 1422هـ الموافق 1آذار 2002م، دار الملاك، ط1، 1423هـ/ 2002م.

يتضمن كتيب الأخلاقيات الطبيّة وأخلاقيات الحياة حواراً مع سماحة السيِّد يتعلق بالضوابط الأخلاقيّة والدينيّة التي ينبغي على الطبيب والممرض والمستشفى مراعاتها في التعامل مع الحالات المرضيّة والإنسانيّة...

58 ـ **رسالة الحج**، دار الملاك، ط1، 1423هـ/ 2003م.

59 ـ **في رحاب دعاء الافتتاح، ودعائي استقبال ووداع شهر رمضان المبارك**، دار الملاك، ط3، 1424هـ/ 2003م.

يشرح سماحة السيِّد في هذا الكتاب المعاني الروحانيّة والدينيّة والتعبديّة في دعاء الافتتاح ودعائي استقبال ووداع شهر رمضان المبارك.

60 ـ **تقوى الصوم**، إعداد وتنسيق: علي رفعت مهدي، دار الملاك، ط1، 1423هـ/ 2003م.

يتضمن هذا الكتاب تحليلاً للمعاني الإيمانية والروحانيّة والإنسانيّة التي يهدف إليها الصوم في بناء الشخصيّة الرساليّة الإسلاميّة الإنسانيّة..

61 ـ **في رحاب أهل البيت (ع)**، إعداد وتنسيق: شفيق محمد الموسوي وسليم الحسني جزآن، دار الملاك، ط2، 1424هـ/ 2003م.

يُمثِّل هذا الكتاب صورة لما سعى إليه سماحة السيِّد فضل الله من التأسيس لخطاب مُميز حول أئمة أهل البيت (ع) نستهدي به في تأسيس العقيدة وبناء التشريع، ونستلهمه في صياغة الشخصيّة وتكاملها المعنوي والروحي، ونتعلم منه أسلوب الدعوة والحوار، وكيفية خوض الصراع وتحمل الشدائد والصبر على التضحيات.

62 ـ **عليٌ ميزان الحق**، إعداد وتنسيق: صادق اليعقوبي، ط1، قم، 1423هـ/ 2003م. دار الملاك، بيروت، ط2، 1423هـ/ 2003م.

تشمل مادة هذا الكتاب جمعاً وترتيباً وتبويباً، ما طرحه سماحة السيِّد حول الإمام علي (ع) في سيرته وحادثة الغدير وبيعة المسلمين للإمام (ع) ومواعظ ونصائح أمير المؤمنين (ع) في مختلف شؤون الحياة على طول الزمن، وموقع الفكر في كلمات الإمام (ع) وحُب علي (ع) وبُغضه..

63 ـ **المدنّس والمقدّس، أميركا وراية الإرهاب الدولي**، دار رياض الرِّيس للنشر والكتب، ط1، حزيران 2003م.

يتضمن هذا الكتاب مجموعة من المواقف المهمّة التي أطلقها

سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله من جملة الأحداث والتطورات التي حصلت جراء المواجهات المتبادلة بين قوى إسلاميّة وعربيّة من جهة وأميركا من جهة أخرى...

64 ـ **الإسلام ومنطق القوّة**، دار الملاك، ط4، 1423هـ/ 2003م.

منذ أكثر من ثلاثين عاماً، كتب سماحة السيِّد الإسلام ومنطق القوّة، في الفترة العصيبة التي كانت الأمّة الإسلاميّة تمرّ بها، وفي المخاض العسير الذي كانت تتجاذب فيه الآراء والأهواء، كتبه لأنَّ مسيرة عطائه الجهادية أسلوباً وكلمةً ركّزت على تصويب المفاهيم الإسلاميّة العامة والتي كثر الجدل حولها ومنها موضوع القوّة، حيث اعتبر سماحته أنه لا بد «أن نركِّز على قضيّة التربية الإسلاميّة التي يُراد بها تعميق مفاهيم القوّة في فكر الإنسان وشعوره، ليرتبط بالقوّة من خلال مفاهيمها الإسلاميّة الواسعة الممتدة، فلا يبقى عرضة للتأثر بالمفاهيم البدائية التي تحصُر القوّة في نطاق الفروسيّة الذاتية، أو تبتعد بها عن كل المعاني، والقيّم الكبيرة الممتدة في الحياة، فإنَّ ذلك هو الأساس في بناء الشخصية الإسلاميّة القوية الضاربة جذورها في الأعماق، فالقوّة التي أرادها سماحة السيِّد هي التي تحمي لنا أهدافنا في العقيدة والحياة، وتطلعاتنا وآفاقنا التي شرع الله القوّة عزّة لها ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾...

65 ـ **على طريق الأسرة المسلمة**، محاضرة ألقاها سماحة السيّد في دمشق بتاريخ 24 ذي الحجّة 1398هـ، الموافق 24 تشرين الثاني 1978م، دار الملاك، ط، 1423هـ/ 2003م.

يُحاول سماحة السيِّد من خلال محاضرته حول الأسرة المسلمة إيجاد تقاليد جديدة مستوحاة من روح الإسلام، وذلك بإحياء حفلات الزواج وسط أجواء إسلاميّة تتضمن المحاضرات والأناشيد الدينيّة في إطار المسؤولية والمرح البريء...

66 ـ **فقه القضاء**، يحوي تقريرات أبحاث المرجع الديني، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله (ره) حول القضاء إعداد: الشيخ حسين الخشن، جزآن، دار الملاك، الجزء الأول، ط1، 1425هـ/ 2004م الجزء الثاني، ط1، 1428هـ/ 2007م.

67 ـ **رسالة إلى المغتربين**، دار الملاك، ط1، 1425هـ/ 2004م.

يتضمن هذا الكتاب توجيهات وإرشادات سماحة السيِّد للمغتربين على المستويات الدينيّة والعباديّة والإجتماعيّة...

68 ـ **أسئلة وردود من القلب**، حاوره: وضاح يوسف الحلو وإسماعيل الفقيه، دار الملاك، ط4، 1424هـ/ 2004م.

يتضمن هذا الكتاب موضوعات حواريّة مختلفة ومتنوعة مع سماحة السيِّد لها جوانب شخصيّة، دينيّة، تربويّة، اجتماعيّة وتاريخيّة..

69 ـ **نظرة إسلاميّة حول عاشوراء**، إعداد السيِّد جعفر فضل الله، دار الملاك، ط1، 1425هـ/ 2004م.

يُقدم هذا الكتاب صورة متكاملة ـ نسبياً ـ لذكرى عاشوراء في مبرراتها، وفي عنوانها وصفتها، وفي وسائل إحيائها، وفي التنظير لمسألة العاطفة والفكر في إحياء القضيّة الحسينيّة..

70 ـ **على ضفاف الوصيّة**، إعداد السيِّد جعفر فضل الله دار الملاك ط1، 1425هـ/ 2004م.

هذا الكتاب هو عبارة عن سلسلة من المحاضرات الرمضانيّة التي يشرح فيها سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله وصيّة الإمام علي بن أبي طالب (ع) بعد أن غدر به إبن مُلجم.

71 ـ **نظرة إسلاميّة حول الغدير**، دار الملاك، ط3، 1424هـ/ 2004م.

يتحدث هذا الكتاب عن رأي سماحة السيِّد فضل الله الذي يدور حول أنَّ «أي مسألة إسلاميّة وأي فكرة ـ ومنها الولاية ـ لا بد أن يكون أساسها النص» لذلك حاول سماحته من خلال نص حديث الغدير أن يبيِّن أنَّ هذا النص الذي عُيِّن فيه الإمام علي (ع) خليفة للمسلمين لم ينطلق من الفراغ، بل كان منسجماً مع السياق الطبيعي لمسيرة حياة الإمام (ع)...

72 ـ **من أجل الإسلام**، دار الملاك، ط، 1425هـ/ 2004م.

يتضمن كتاب من أجل الإسلام دروساً في العقيدة والجهاد، استلهم منها المؤمنون الرؤية الصحيحة لما يُحيكه الإستعمار للساحة اللبنانية والمنطقة والعالم...فتوضّحت معالم خط إسلامي سياسيّ شرعي في ظروف حالكة، اختلطت فيها المفاهيم...وضاع فيها الناس وسط حملات التشويش والتضليل.

73 ـ **الحركة الإسلاميّة ما لها ما عليها**، إعداد: السيّد د. نجيب نور الدين، دار الملاك، ط1، 1425هـ/ 2004م.

يتضمن هذا الكتاب تشخيصاً لواقع الحركة الإسلاميّة منذ إنطلاقتها ومراجعة نقديّة ومُستشرفة لمسارها متناولاً بالتحليل لنجاحاتها وإخفاقاتها. وذلك من خلال نصوص كتبها سماحة السيِّد بقلمه وأخرى مُقابلات حيّة أُجُريت معه..

74 ـ **صلاة الجُمعة: الكلمة والموقف**، توثيق لخطب الجُمعة 1989، إعداد: المركز الإسلامي الثقافي، دار الملاك، ط1، 1425هـ/ 2004م.

يتضمن هذا الكتاب خُطب الجُمعة التي ألقاها سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله في العام 1989م وفيه

موضوعات فكريّة وثقافيّة واجتماعيّة وسياسيّة وجهادية غنيّة ومتنوعة.

75 ـ **صلاة الجُمعة: الكلمة والمواقف**، توثيق لخطب الجُمعة 1997م، إعداد: المركز الإسلامي الثقافي، دار الملاك، ط1، 1425هـ/ 2004م.

يتضمن خُطب الجُمعة التي ألقاها سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله في العام 1997م، وما تتضمنه من موضوعات فكريّة وثقافيّة واجتماعيّة وسياسيّة وجهادية.

76 ـ **قضايانا على ضوء الإسلام**، دار الملاك، ط8، 1425هـ/ 2004م.

يتحدث هذا الكتاب الذي بدأ سماحة آية الله العظمى كتابة موضوعاته وأبحاثه منذ ست وثلاثين سنة عن قضايا الإسلام المتنوعة في الفكر والحركة والمنهج، وفي تحديات الواقع، وفي آفاقه الواسعة ومواقعه الممتدة، وإنسانه المتحرك أبداً في الطريق إلى تأكيد الإسلام في شخصيته، وتأكيد الشخصية بالإسلام، ويبقى للعاملين في حقل الدعوة والثقافة والحركة الكثير مما يبحثون ويفكرون ويستنتجون في نطاق الفكر الإسلامي الأصيل فهذا الكتاب أطلق الإسلام الحركي فكراً وأسلوباً ودعوة وحركة في الحياة...

77 ـ **العلامة فضل الله وتحدّي الممنوع**، علي حسن سرور، دار الملاك، ط2، 1424هـ/ 2004م.

لقد هدف صاحب هذا الكتاب الذي جاء تأليفه وإعداده نتيجة لحوار صريح وواضح مع سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله، التجاوب مع رغبة وتساؤلات الكثير من الناس، الذين أرادوا معرفة آراء سماحة السيِّد، في الكثير من

الأمور، التي يشهدها عالمنا حالياً، وخاصةً تلك الأمور المتعلقة بمستقبل المفاوضات الجارية بين العرب وإسرائيل، ومستقبل النظام العالمي الجديد، كما تُسميه الإدارة الأميركية، ومستقبل الوحدة الأوروبية، لأنَّ معظم هؤلاء الناس قالوا لصاحب الكتاب بأنهم يفهمون مجريات الأمور والأحداث من خلال تصريحات وقراءة العلامة فضل الله لهذه الأحداث...

78 ـ **الزهراء القدوة**، إعداد: حسين أحمد الخشن، دار الملاك، ط3، 1425هـ/ 2004م.

79 ـ **دنيا الطفل**، حاورته: السيّدة نبيهة محيدلي، دار الملاك، ط3، 1425هـ/ 2004م.

يتضمن هذا الكتاب حواراً جاداً مع سماحة السيِّد حول الطفل والطفولة بعيد عن السطحيّة والارتجاليّة، ومنطلقاً من خلال فكر مُنفتح على الواقع المعاصر مقارناً بالمشاكل النفسية والروحيّة والسلوكيّة والأخطاء والتربوية في التعامل مع الطفل على صعيد البيت والمدرسة والحياة الاجتماعيّة العامة...

80 ـ **رسائل الرضاع**، تقريراً لبحث آية الله العظمى سماحة السيّد محمد حسين فضل الله، إعداد: الشيخ محمد أديب قبيسي، دار الملاك، ط2، 1426هـ/ 2005م.

81 ـ **كتاب الصوم**، طبقاً لفتاوى سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله (ره)، إعداد: مكتب شؤون الاستفتاء، دار الملاك، ط4، 1426هـ/ 2005م.

82 ـ **مسائل في الحج**، طبقاً لفتاوى سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله (ره)، إعداد: مكتب الاستفتاءات، ثلاثة أجزاء، دار الملاك، الجزء الأول، ط، 1425هـ/

2005م. الجزء الثاني، ط، 1426هـ/ 2005م. الجزء الثالث، ط 1428هـ/ 2007م.

83 ـ **المرجعيّة المؤسسة، إنجازات وآمال،** تصميم وتنفيذ الدائرة الإعلامية في مكتب سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله (ره)، الخدمات الإجتماعية، ط3، 1425هـ/ 2005م.

يُمثِّل هذا الكتاب ثمرة من ثمار الجهد الذي بذله (وما زال) سماحة السيِّد (ره) منذ ما يزيد عن الخمسين عاماً، ضمن حركة موسوعية ورؤية تتناول مجالات الحياة عامة، في كل ما يهم الإنسان المسلم وتطلعاته في مشروع المرجعيّة المؤسسة..

84 ـ **مع روحانية الزمن، شرح أدعية أيام الأسبوع،** دار الملاك، ط1، 1426هـ/ 2005م.

يشرح سماحة السيِّد في هذا الكتاب المعاني الروحيّة والتعبديّة المتعلِّقة بمعاني أدعية يام الأسبوع الواردة عن الأئمة (ع).

85 ـ **في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي،** دار الملاك، ط3، 1426هـ/ 2005م.

يُركز هذا الكتاب على إضاءات متنوعة على طبيعة العلاقة بين الإسلام والمسيحية مُبيناً مختلف الشروط والعوائق والالتباسات التي تحتكم إليها، كم قدم وجهات نظر تتناول السّبل للخروج من المأزق، والسعي إلى تأسيس علاقة سليمة ومشتركة، لا تفرضها المنطلقات الفكريّة لكلا الدينين فحسب، بل الضرورات الوجوديّة والوظيفيّة.

86 ـ **خطوات على طريق الإسلام،** دار الملاك، ط5، 1425هـ/ 2004م.

لقد كتب سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله

هذا الكتاب على ضوء الشموع، وصدى القذائف المتناثرة منذ ثلاثين عاماً في حرب أهلية مدمِّرة، وفيه تلمّس سماحته خطوات الإسلام الحركيّ الأصيل مستوحياً من معانيه كُلّ دروب الحق والخير والجمال.

87 ـ **تأملات إسلاميّة حول المرأة**، دار الملاك، لا.ط، 1425هـ/ 2005م.

يسعى هذا الكتاب إلى إيجاد تجربة من أجل المرأة الجديدة إلى جانب الرجل الجديد في وعي الإسلام للجانب الإنسانيّ في علاقتهما ببعضهما وفي حركتهما في الحياة. وقد استطاع هذا الكتاب أن يُثير بعض الأفكار والتساؤلات، بحيث تحوّل إلى حركة فكريّة إسلاميّة في الصراع الفكري والعملي..

88 ـ **دنيا المرأة**، حاورته: سهام حميّة، أعدّته: منى بليبل، إصدار المركز الإسلامي الثقافي، دار الملاك، ط5، 1424هـ/ 2003م. ط6، 1425هـ/ 2005م.

يتضمن الكتاب نظريّة سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله في معالجته لقضية حريّة المرأة وأهميّة دورها في الحياة العامّة وذلك من مُنطلق إنسانيّ بحث، موظفاً علمه وفكره في سبيل الإنتصار لإنسانيتها، ليس على مستوى العناوين فقط، بل على مستوى تجليّاتها العملانيّة أيضاً، وقد انطلق سماحته في ذلك من حقيقة ثابتة لديه تحكم كامل رؤيته للإسلام، هي أن الإسلام ما جاء إلّا لتأكيد إنسانيّة الإنسان وبلورتها...

89 ـ **فقه الشريعة**، طبقاً لفتاوى المرجع الدينيّ سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله، ثلاثة أجزاء، دار الملاك، 2006.

90 ـ **أحكام الشريعة**، طبقاً لفتاوى المرجع الدينيّ سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله (ره)، العبادات والمعاملات، دار الملاك، ط3، 1427هـ/ 2006م.

91 ـ **البلوغ، بحث علمي فقهي** لسماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله (ره)، بقلم السيّد جعفر فضل الله، دار الملاك، ط، 1426هـ/ 2006م.

92 ـ **وطن ممنوع من الصرف**، دار الملاك، لا.ط، 1427هـ/ 2006م.

هذا الكتاب جمع بين دفتيه سلسلة المواقف المتنوعة من مجرى الحياة السياسيّة والاجتماعيّة اللبنانية بين العامين 2005 ـ 2006م.

93 ـ **خطاب المقاومة والنصر**، في مواجهة الحرب الإسرائيلية على لبنان، (تموز 2006م)، دار الملاك، ط1، 1427هـ/ 2006م.

يقدم هذا الكتاب صورة لسماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله المقاوم والمجاهد على كل جبهات المقاومة والجهاد، فسماحته لم يهدأ ولم يلن طيلة ثلاث وثلاثين يوماً (حرب تموز 2006م) من المواجهات الدامية مع قوى الاستكبار والظلم، وكانت روحه تحلِّق مع الشهداء في عليائهم ومع المجاهدين في مواقفهم، ومع الأهل في قراهم وأماكن نزوحهم، وفي الوقت نفسه، كان يقتحم ساحات العدو الخلفيّة وقاعات المتآمرين المغلقة، فيفضح العدو، ويرد على المشكك، ويحرج المتردد، ويُساجل أكثر من جهة سياسية، ويحاور غير طرف، ويشدّ من أزر المجاهدين والأهل، فيما كانت عيناه شاخصة إلى جماهير الأمّة وهي تنهض على إيقاع ملاحم البطولة والجهاد، فيرى تباشير نصر قادم يُعيد للأمّة حضورها في العالم، لأن أمّة بلا مقاومة تبقى على هامش التاريخ.

94 ـ **من وحي القرآن،** 24 مجلداً، إضافةً إلى مجلد خاص بالفهارس، دار الملاك، ط3، 1428هـ/ 2007م.

يتضمّن هذا التفسير القرآني في مجلداته الأربعة والعشرين الذي قدمه سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله منذ أكثر من عشرين سنة للأمّة في طبعات عدّة، ومع إعادة للنظر والتمحيص مع كل طبعة تصدر من قبل سماحته، عبر مناقشة بعض الأفكار الواردة في بعض الدراسات التفسيريّة والفكريّة، ولا سيما ما ورد في تفسير الميزان للعلامة الكبير السيِّد محمد حسين الطباطبائي(رحمه الله)، وذلك من خلال قيام سماحته بمناقشة بعض أبحاثه مناقشة نقديّة بناءة على مستوى أسلوب التفسير أو مواد الفكر..

وقد اتَّسم هذا التفسير المتميز لسور وآيات القرآن الكريم المعتمد على الصحيح من الأحاديث والسنّة النبوية الشريفة وعلوم اللغة والعقل والفلسفة.. وفق منهج اجتهادي يعتمد العلم والمنطق والعقلانيّة المواكبة للتطوّر الاجتماعي والحضاري والإنساني..

95 ـ **فقه الطلاق وتوابعه،** يحوي تقريرات أبحاث سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله (ره)، حول مسائل الطلاق وتوابعه إعداد: الشيخ محمد أديب قبيسي، الجزء الأول، دار الملاك، ط1، 1428هـ/ 2007م.

96 ـ **فقه الحج،** يحوي تقريرات أبحاث سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله (ره) حول الحج، إعداد: الشيخ عبد الهادي فرحات، الجزء الأول، دار الملاك، ط1، 1428هـ/ 2007م.

97 ـ **فقه الأطعمة والأشربة،** يحوي تقريرات أبحاث سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله (ره) في الأطعمة

والأشربة، إعداد: الشيخ محمد أديب قبيسي، دار الملاك، ط1، 1428هـ/ 2007م.

98 ـ **مناقشة هادئة لأفكار بابا الفاتيكان**، إعداد: المركز الإسلامي الثقافي، دار الملاك، ط1، 1428هـ/ 2007م.

يتضمن هذا الكُتيِّب ردّاً علمياً وموضوعياً من قبل سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله على ما ورد من مغالطات فكريّة وحضاريّة واتهامات تمس الواقع العقيدي الإسلامي من قبل بابا الفاتيكان (بيندكت السادس عشر) أثناء المحاضرة التي ألقاها خلال زيارة لموطنه الأصلي ألمانيا وذلك بتاريخ 14 أيلول 2006.

99 ـ **صلاة الجُمعة: الكلمة والموقف**، ذو القعدة 1425هـ ـ ذو القعدة 1426هـ، 2005م. إعداد وتنسيق: السيّد شفيق محمد الموسوي، دار الملاك، ط1، 1428هـ/ 2007م.

يتضمن هذا الكتاب خُطب الجُمعة التي ألقاها سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله في العام 2004 وهو يُعالج موضوعات فكريّة وثقافيّة واجتماعيّة وسياسيّة وجهادية غنيّة ومتنوعة...

100 ـ **عن سنوات ومواقف وشخصيات**، هكذا تحدّث.. هكذا قال، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، حاورته مُنى سكريّة، دار النهار، بيروت، ط1، آذار 2007م.

تتمحور مواضيع الكتاب حول الإسلام والحوار، الإسلام والعلم، بناء الإنسان ومزيج من ذكريات شخصية لسماحة السيِّد..

أما المنطلق الأساس لهذا كله، فكان السؤال ماذا حلّ بعد 11

أيلول؟ ولكن برغبة النقد الإيجابي لما لنا وما علينا من تأخر وتخلف، ولما للغرب وما عليه من قلة العدالة تجاهنا...

101 ـ **الرسول الداعية**، المركز الثقافيّ الإسلامي، ط1، 1428 ـ 2007م.

يتضمن هذا الكتاب محاولة لمعرفة الملامح الأصيلة لفكرة الدعوة الإسلاميّة وأساليبها العلميّة أولاً، والطبيعة الذاتيّة لشخصية الرسالة من خلال شخصية الرسول ثانياً، والأجواء الروحيّة والنفسيّة التي تعيش في داخل الداعية أمام التحديات أو الصعوبات التي تعترضه أو الأزمات التي تلاحقه ثالثاً..

102 ـ **نداءات للوطن والأمّة**، المركز الثقافيّ الإسلامي، محرّم 1428هـ/ كانون الثاني 2007م.

يتضمن هذا الكتاب مواقف سماحة السيِّد التي يحدد فيها للوطن صورة الأمن والأمان..ويرسم للأمّة معالم الطريق لتخرج من أنفاق التفتت والتكفير والعصبيّات إلى حيث الإسلام النقيّ بكلِّ أصالته لتواجه أوضاعاً قلقة وتحديات كبيرة، ولتخرج منتصرة على ذاتها وعلى أعدائها.

103 ـ **مفاهيم حركية من وحي القرآن**، إعداد: الشيخ علي حسن غلوم، جزآن، ط1، 1429هـ/ 2008م.

يُمثِّل هذا الكتاب قراءة موضوعيّة في الفكر الحركي في القرآن الكريم في ضوء المنهج التفسيري لآية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله...

104 ـ دليل مناسك الحج، طبقاً لفتاوى المرجع الدينيّ سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله (ره)، دار الملاك، ط3، 1429هـ/ 2008م.

105 ـ استفتاءات في الحج، طبقاً لفتاوى المرجع الدينيّ سماحة آية

الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله (ره)، إعداد: مكتب شؤون الإستفتاء، دار الملاك، ط ـ 1429هـ/ 2008م.

106 ـ المسائل الفقهية، طبقاً لفتاوى المرجع الدينيّ سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله (ره)، العبادات، دار الملاك، ط1، 1430 هـ/ 2009م.

107 ـ **في رحاب دعاء كُميل**، دار الملاك، ط، 1430هـ/ 2009م.

يشرح سماحة السيِّد في هذا الكتاب الأبعاد الروحيّة والدينيّة والتعبدية للمناجاة الواردة في دعاء كُميل بن زياد.

108 ـ **إشراقة العقل**، خمس حلقات، أفكار ورؤى وتطلعات، إصدار المركز الإسلامي الثقافي، مسجد الإمامين الحسنين (ع)، لبنان، الحلقة الخامسة، دار الملاك، ط1، 1430هـ/ 2009م.

تتضمن هذه الحلقات موضوعات تاريخية ودينيّة واجتماعيّة متنوعة، وتشكِّل الحلقة الخامسة مادة مختصرة عن كتاب سماحة السيِّد «الزهراء القدوة الذي عمل على إعداده سماحة العلامة الشيخ حسين الخشن.

109 ـ **حوارات في الحرمين الشريفين**، مجموعة فتاوى في موسم الحج، المركز الوثائقي لتراث أهل البيت عليهم السلام، الموسم، موسوعة فصلية مصوّرة تعنى بالآثار والتراث، صاحبها ورئيس تحريرها محمد سعيد الطريحي، هذا الجزء من الموسم دوّنه الأستاذ حسن عبد الحسين اللواتي ألمسقطي وولده الأستاذ علاء، المكتبة الأهلية لاهاي، مطبوعات الموسم، ط، 2009 ـ 2010م، مطبوعات الموسم،

يتضمن هذا الجزء من الموسم الحوارات والأسئلة والاستفتاءات الفقهيّة والعقائديّة والفكريّة والتاريخيّة والسياسيّة..التي أجاب عنها سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد

حسين فضل الله في موسم الحج أثناء لقاءه، مع الجاليات والحجاج المسلمين..

110 ـ **الميسَّر في أعمال الحج والعمرة،** طبقاً لفتاوى المرجع الدينيّ إعداد: المكتب الشرعي للمرجع الدينيّ السيّد محمد حسين فضل الله، دار الملاك، د.ط، د.ت.

111 ـ **تأملات في آفاق الإمام موسى الكاظم (ع)،** دار التعارف للمطبوعات، بيروت، د.ط، د.ت.

يُمثِّل هذا الكتاب حديثاً للمعرفة العقيديّة المتصلة بالخط العلمي للإسلام، فيما يُمثِّله الإمام الكاظم (ع)، من موقع إسلامي متقدم، على صعيد الإمامة المنفتحة على حركة القيادة الإسلاميّة التي تُمثل إلتزاماً في الوعي العقيدي، كما تُمثل إلتزاماً في الوعي العملي.

112 ـ **اتجاهات وأعلام، حوارات فكريّة في شؤون المرجعيّة والحركة الإسلاميّة** إعداد: المركز الإسلامي الثقافي، دار الملاك، د.ط، د.ت. سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله (ره)،

يتضمن هذا الكتاب حوارات فكريّة في شؤون المرجعيّة والحركة الإسلاميّة.. شارك في إعداد كتاب اتجاهات وإعلام الأستاذ ياسر حريري، الصحافي في جريدة الديار، وسماحة الشيخ حسين الخشن والأخوة في مكتب سماحة السيِّد الأستاذ هاني عبد الله، الشيخ حسن بشير والسيِّد الدكتور نجيب نور الدين.

113 ـ **آفاق إسلاميّة،** دار الزهراء للطباعة والنشر. د.ت.

تتحدث موضوعات هذا الكتاب عن الفكر الحركي الإسلامي الذي لم يكن يتحرّك في الفراغ أو في أجواء الترف الفكري، بل كان يتحرك في خطوات العمل ومساره الطبيعي في الحياة..

114 ـ **رسالة التآخي: تأملات في داخل السيرة النبوية على طريق الأسرة المسلمة،** معركة بدر في معطياتها الإنسانيّة والإسلاميّة، توزيع دار الزهراء، بيروت، د.ط، د.ت.

تنتظم محاضرات سماحة السيِّد في هذا الكتاب في إطار الدعوة الإسلاميّة، والذّب عن مبادئ الدّين الحنيف، وتنبيه العقول إلى المعاني الحياتية السامية في رسالة الإسلام، والرد على شُبهات الملحدين والمفسدين ومكافحة التيارات الهدامة ومحاربة الظلم والفساد...

115 ـ **الإمام علي وفقه الوحدة الإسلاميّة،** لا.م، لا.ط، لا.ت.

يتضمن هذا الكُتيِّب تأكيداً وممارسة من قبل الإمام علي (ع) على الوحدة الإسلاميّة في كل خطواته وفي تعاطيه مع كافة الصحابة المسلمين، لذا يرى سماحة السيِّد فضل الله أنه علينا الاهتمام بأمور المسلمين، الاهتمام الفكري والسياسيّ والأمني والاقتصادي..

116 ـ **دور المساجد في بناء الأمة وتأصيل وحدتها،** دار التآخي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، د.ط، د.ت.

يتضمن هذا الكُتيِّب محاضرتين ألقيتا من قبل سماحة السيِّد فضل الله بفاصل سبع سنوات بين الأولى والثانية، وكلاهما تعملان على تأصيل فكرة الوحدة الإسلاميّة وتأكيدها والتنظير لها والدعوة إليها، وذلك من خلال استلهام آيات القرآن الكريم، وكلمات النبي الأكرم (ص) وآل بيته الأطهار (ع) وسيرتهم العلميّة، كل ذلك من موقع الشعور بالمسؤولية الشرعيّة والوطنيّة والإنسانيّة التي يتمتع السيِّد فضل الله بمستوىً عالٍ منه.

ما يميّز المشروع النهضويّ التجديديّ للسيّد محمّد حسين فضل الله، هو عدم الاستغراق في التنظير الفكريّ البعيدِ عن الواقع. وإنّما القدرة على الجمع بين التنظير الفكريّ إلى جانب الممارسة العمليّة، والانخراط في معايشة هموم الواقع ومعالجة تحدّياته. بل نستطيع أن ندّعي أنّ قسماً كبيراً من مشروعه الفكريّ والنظريّ، جاء استجابةً للواقع المعيش، ونتيجةً من نتائج المكابدة اليوميّة، سواء في ذلك تطبيقه للفقه وإنزاله أحكامه على الواقع... أو من خلال جهوده التجديديّة في سبيل إخراج الأُمّة من حالة الجمود الفكريّ والتخلّف الحضاري إلى حالة النهضة والتغيير. وكذلك في ممارسة الحوار مع الآخر داخل الدائرة الإسلاميّة وخارجها، أو في مواجهة الاستعمار الغربيّ وأطماعه في فلسطين... فمن خلال مسيرته الفكرية نضج المشروع، وتكشّفت ملامحه ومفاصله الأساسية... لذلك كلّه كان هذا الكتاب وهو جولة في آفاق فكر السيّد فضل الله، واستعراض لأهم معالم مشروعه الفكريّ.

من المقدمة بتصرف

**MOHAMMAD HUSSEIN FADLALLAH**
**RATIONALITY AND DIALOGUE FOR CHANGING**

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

A Seiries on Leading Thinkers & Reformers in the Islamic World




برعاية ودعم:




مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – لبنان – بئر حسن – شارع السفارات – بناية الصباح – ط٢
هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55
E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com